©2001 by Eduardo Luft
Todos os direitos reservados.
Coordenação: Carla Fortino
Diagramação: Helena dos Santos
Capa: Daniel Rampazzo
Revisão: Marcio Coelho
Impressão e acabamento: São Paulo, Brasil

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Luft, Eduardo
As sementes da dúvida / Eduardo Luft. — São Paulo : Mandarim, 2001.

ISBN 85-354-0205-5

1. Filosofia alemã 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 – Crítica e interpretação I. Título.

01-0880 CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Hegel : Filosofia alemã 193

2001
Proibida a reprodução total ou parcial.
Os infratores serão processados na forma da lei.
Direitos exclusivos para a língua portuguesa
cedidos à Siciliano S.A.
Editora Mandarim
Av. Raimundo Pereira de Magalhães, 3305
CEP 05145-200 — São Paulo — Brasil
e-mail: mandarim@siciliano.com.br

Para Carina e Marco Antônio

"Se a verdade e o erro não tivessem penetrado tão radicalmente nesta filosofia, como teria sido possível que ela dominasse tão profunda e duradouramente o espírito dos homens?"

Considerações de R. Haym
sobre a filosofia de Hegel: 1962, p. 323

Sumário

Prefácio 13

capítulo 1

Breve introdução à crítica da filosofia de Hegel 17

Terminologia I 23

Sumário 24

Próximo capítulo 25

capítulo 2

Três críticas ao sistema hegeliano 27

2.1. Considerações preliminares 27

2.2. O problema da contingência 29

2.3. O problema da liberdade 45

2.4. Contingência e liberdade: análise retrospectiva das críticas de Schelling e Kierkegaard 56

2.5. O problema do dogmatismo 62

2.6. A convergência das críticas: a importância do estudo do método 67

Terminologia 2 70
Sumário 73
Próximo capítulo 74

capítulo 3
Ontologia e Método: Hegel e a Nova Metafísica 75
3.1. Considerações preliminares 75
3.2. A Filosofia da Reflexão: de Kant a Fichte 76
3.3. Schelling e o saber absoluto 99
3.4. Hegel em diálogo com a Filosofia da Reflexão 106
Terminologia 3 117
Sumário 120
Próximo capítulo 121

capítulo 4
A estrutura do método 123
4.1. Considerações preliminares 123
4.2. A situação atual da pesquisa 127
4.3. Os três momentos do lógico 143
4.4. A dimensão crítica da dialética 149
4.5. A dimensão especulativa da dialética 165
4.6. A dialética incompatibilizada consigo mesma 178
Terminologia 4 185
Sumário 186
Próximo capítulo 187

capítulo 5
Método e sistema 189
5.1. *Lógica* e Filosofia do Real 189
5.2. Confirmação do caráter totalitário do pensamento político hegeliano 191
5.3. O déficit estrutural do sistema 196
5.4. Outras propostas de leitura do sistema hegeliano e sua crítica 199
Terminologia 5 205
Sumário 206

capítulo 6
Conclusão 207

Referências bibliográficas 211

Notas 225

Prefácio

A

Poucas obras da Filosofia Moderna foram tão influentes e ao mesmo tempo tão contraditoriamente julgadas quanto a deste pensador nascido em Stuttgart a 27 de agosto de 1770. O número de adversários de Georg Wilhelm Friedrich Hegel é pelo menos tão amplo quanto a quantidade de seus admiradores. Desde as palavras amargas de um Schopenhauer até as considerações elogiosas de inúmeros defensores do hegelianismo estende-se uma vasta e heterogênea tradição interpretativa.

Se o leitor deseja situar o presente estudo nesse quadro referencial, então certamente ele faz parte do primeiro grupo: pretendo realizar não apenas uma investigação, mas uma investigação crítica da filosofia hegeliana. Mas que tipo de objeção seria ainda possível acrescentar às inúmeras considerações céticas elaboradas por filósofos da altura de um Kierkegaard, de um Nietzsche ou de um Feuerbach? O meu objetivo é mais modesto: não busco propriamente fundar novas bases para o enfrentamento do sistema de Hegel. Partirei do solo fértil já inaugurado pela tradição, procurando unificar e fortalecer discursos: é indispensável a ação conjunta de múltiplas vozes para enfrentar a solidez, senão interna, ao menos aparente e externa daquela filosofia.

Veremos, todavia, o quanto podemos ganhar contornando as muralhas da imponente edificação, infiltrando-nos aos poucos em seu interior, com o intuito de lançar as sementes da dúvida não neste ou naquele aposento mas nas suas próprias fundações. Esta a principal tarefa: elevar as objeções ainda por demais esparsas, centradas em uma argumentação exterior ao próprio discurso do oponente, a uma efetiva crítica interna. Se "uma crítica *externa* da Lógica *hegeliana* permanece sem valor", como afirma L. Eley (1976, p. 12), então não há, neste caso, melhor arma do que a escuta: devemos deixar o adversário livre para usar de sua própria linguagem, devemos entregá-lo à dança contagiante do jogo dialético — assim como entendido por Hegel —, devemos acompanhá-lo na radicalização de seu próprio discurso para que, ao fim, esse mesmo dizer se refute. Essa a arma conhecida de uma outra dialética, obra dos antigos céticos na confrontação com o pensamento dogmático.

B

O objetivo do presente estudo é a denúncia de uma incompatibilidade entre dois dos momentos do método dialético, as suas dimensões crítica e especulativa. Por estar localizado não em uma zona periférica mas no núcleo fundante do sistema, tal impasse terminará por contaminá-lo como um todo. Se o empreendimento for bem-sucedido, teremos realizado uma crítica imanente à filosofia hegeliana, cujo real significado será exposto já no capítulo primeiro.

As objeções inspiradoras deste empreendimento serão apresentadas no capítulo segundo: as denúncias de necessitarismo, totalitarismo político e dogmatismo. O confronto com o método ocupará a maior parte do presente estudo, por se tratar das fundações do sistema, ou seja, do lugar apropriado para realizarmos a sua crítica. De início descobriremos que a dialética hegeliana é uma resposta aos dilemas de método vividos por Kant, Fichte e Schelling no decorrer

do Idealismo Alemão (capítulo terceiro), e estaremos aptos a diagnosticar as raízes do impasse posterior da proposta de Hegel. O capítulo quarto abarcará o tratamento cuidadoso da concepção hegeliana de método, culminando com a prova de sua auto-refutação.

O capítulo quinto visa elucidar as peculiaridades do trânsito da *Ciência da Lógica* às Filosofias da Natureza e do Espírito, cuidando de expandir a crítica aos âmbitos mais remotos do sistema. Encerrarei esse capítulo com a apresentação de outras propostas de leitura da filosofia hegeliana e seu questionamento.

C

Embora centrada em uma investigação do método, a presente obra pode ser compreendida como um estudo dos fundamentos da liberdade humana. A *Lógica* hegeliana deve ser vista não apenas como tratado do método, mas também e principalmente como teoria do ser ou Ontologia. A partir de seu exame estaremos investigando as condições possibilitadoras da ação livre: a revelação das mazelas da compreensão hegeliana de mundo deixará expostas as raízes mesmas do totalitarismo político.

Por isso as três críticas diversas à filosofia de Hegel expostas acima — necessitarismo, totalitarismo e dogmatismo — revelam-se sustentadas por um pressuposto comum: a crítica à logicidade da Idéia, enquanto princípio do sistema. Justamente porque a lógica da Idéia é uma lógica da eliminação da contingência, a liberdade individual resulta tragada pelo processo necessário de desenvolvimento do espírito no mundo da cultura. Desse modo espero poder colaborar com os debates sobre o tema que é o centro das atenções em volume recente publicado por P. Koslowski (1998), sob o título *As conseqüências do hegelianismo: filosofia, religião e política na despedida da modernidade*, buscando uma resposta à questão: em que medida a filosofia hegeliana pode ter respaldado formas contemporâneas de totalitarismo político?

capítulo 1

Breve introdução à crítica da filosofia de Hegel

Racionalidade e dialética

Em uma de suas definições plausíveis, racionalidade vem a ser a capacidade de argumentar pró ou contra determinada opinião ou teoria. De um lado procuramos defender certo ponto de vista, justificando-o de alguma forma, dando razões para a sua aceitação, de outro argumentamos contrariamente a certas idéias, tornando explícito o motivo de sua recusa. Esse processo de dar razões pode envolver desde um simples e pouco elaborado apelo a suposições tidas por evidentes até a construção de um amplo sistema teórico. Simples ou complexa, a atividade racional só se plenifica neste processo de mão dupla, na defesa e construção de determinadas idéias e na tentativa de pôr em crise concepções rivais.

Se essa definição de racionalidade está de todo modo correta, então não estaríamos errados ao afirmar: a razão é, ao menos em um de seus traços básicos, dialética. A gênese mais remota desse termo repousa justamente no *dia-légein*[1], na dialética dialógica dos antigos gregos, a arte da discussão, o jogo argumentativo de defesa e ataque de determinadas teses. Embora não possamos identificar sem mais esse conceito antigo de dialética com o método filosófico elaborado por Hegel, quando o termo ganha sentido ontológico designando um tipo de lógica do desenvolvimento inerente a todas

as coisas, também para esse autor a razão é dialética justamente por estar baseada nesta polaridade: ao lado negativo-crítico contrapõe-se o lado positivo-especulativo do método (Enz., 8, p. 168).

Esse antagonismo inerente à razão não traz por si só conseqüências indesejáveis. Muito pelo contrário, justamente as propostas de reduzir a racionalidade, em última instância, a apenas um desses dois movimentos opostos resultam em impasses. De fato, o apelo constante à contra-argumentação só poderia ser dispensado caso encontrássemos um fundamento último de certeza capaz de sustentar os nossos pressupostos mais relevantes. Para tanto, cuidaríamos de relacionar entre si as idéias em que acreditamos com o máximo de rigor, umas sustentando as outras, como elementos múltiplos configurando uma única e harmoniosa construção. Uma obra inabalável se, por fim, a idéia mais básica, o fundamento de nosso sistema teórico, fosse indubitavelmente estabelecida. Todas as idéias restantes seriam tidas por certas na medida em que essa idéia basilar, a idéia-fundamento, fosse de fato imune à dúvida.

Todavia, na busca dessa ansiada idéia, cairíamos reféns de um impasse com três 'opções', um trilema[2] já desvendado pelos antigos céticos: para sustentar o suposto caráter indubitável de nossa idéia mais básica, precisaríamos ou recorrer a uma nova idéia, que, para ser provada, exigiria a postulação de ainda outra, e assim por diante, em um processo sem fim de justificação, ou apelaríamos a uma afirmação cuja única razão de ser seria dada pela própria idéia-fundamento, ou, por fim, decretaríamos a indubitabilidade dessa idéia sem razões para tanto. Ou seja, cairíamos ou em um regresso sem fim na argumentação, ou em má circularidade[3], ou ainda em uma postura dogmática (cf. Albert, 1991, p. 13ss).

Por outro lado, se reduzíssemos a atividade racional à sua dimensão meramente negativa, então a luta pela refutação de determinadas teorias estaria condenada à arbitrariedade: esqueceríamos nesse ponto que toda contraposição sensata a uma determinada tese inclui a justificação[4] de sua possível recusa, trazendo consigo, na maior parte das vezes, a aceitação explícita ou implícita de um ponto de

vista antagônico. O mais perto que podemos chegar de uma atitude puramente negativa é no contexto de refutação de dada teoria, quando simplesmente detectamos uma contradição entre as proposições que a constituem. Mesmo aqui, no entanto, embora seja dispensável o apelo a qualquer concepção antagônica externa à teoria criticada, precisamos, sim, apelar às regras da lógica, e justamente através desse apelo justificamos nosso ponto de vista recusando a teoria por ferir o princípio de não-contradição[5]. Outra postura possível no contexto de disputas teóricas é a pura e simples recusa do ponto de vista de nosso oponente, sem razões para tanto, ou seja, a adoção de uma atitude contra-argumentativa *insensata*. A adoção de uma tal atitude, no entanto, termina por conduzir aquele que "argumenta" a um paradoxal ceticismo dogmático: descobrimos aqui, para surpresa geral, que o cético e o dogmático eram uma e a mesma pessoa.

Aproximação ao impasse da dialética hegeliana

É verdade, contudo, que esses dois momentos da argumentação podem deixar de ser apenas opostos, harmonizáveis na práxis cotidiana da atividade de conhecimento, tornando-se elementos incompatíveis e, por fim, postulados contraditórios de uma falsa teoria da racionalidade. Basta, para tanto, concebermos um dos lados da atividade racional de tal forma que sua compatibilização com seu oposto resulte inviável. Uma criticidade isenta de parâmetros para o julgamento e a possível refutação de idéias é incompatível com a elaboração positiva e construtiva de teorias. Do mesmo modo, a postulação de uma certeza última e inabalável, condenada como está ao recurso a uma atitude dogmática, como sabemos pela análise do trilema mencionado acima, é incompatível com o pensamento crítico.

Hegel não foi capaz de escapar desse deslize. Por um lado, seguindo a tradição dialógica dos antigos, o autor compreendera a racionalidade no contexto dessa atividade complementar de cons-

trução sistemática e criticidade, consciente que estava da importância da elaboração de uma filosofia crítica. Por outro lado, ele concebera não apenas como possível mas como *a* tarefa a constituição de um saber absoluto, coroado no projeto de uma autofundamentação última do sistema de Filosofia, tese central de sua *Ciência da Lógica*. Levada às suas derradeiras conseqüências, essa concepção conduzirá à incompatibilidade da dialética consigo mesma. Devemos precisar o que significa exatamente esse impasse, onde ele está enraizado e como termina por afetar todo o sistema.

Se essa tese central estiver correta, então é possível uma refutação do sistema hegeliano: a prova de seu caráter contraditório e a necessidade de rejeitá-lo. Isso não significa que esta ou aquela intuição hegeliana não possa ser preservada, mas ela não poderá mais ser reabilitada no contexto da mesma estrutura metódica e no âmbito do mesmo sistema. A partir disso, posso afirmar que o projeto de uma mera correção de determinados pontos do sistema, preservando sua estrutura dialética básica, como afirmei ainda possível na obra *Para uma crítica interna à filosofia de Hegel*, de 1995, não é viável. Minha tarefa primordial não é mais, portanto, apenas a realização de uma crítica interna ao sistema hegeliano, mas a sua refutação.

O conceito de 'crítica'

Foi dito que a crítica a Hegel pode dizer respeito ou à correção do sistema, mantendo ainda seus alicerces básicos, ou à sua refutação. Mas em que consiste exatamente essa diversidade de procedimentos críticos? Que outros tipos de crítica ao sistema poderiam ainda ser aventados? E, enfim, por que a refutação seria o modo mais adequado de contrapor-se à filosofia hegeliana?

O termo 'crítica' tem origem no grego *kritiké* [*téchnê*], indicando a arte mediante a qual sabemos distinguir o verdadeiro do falso. Para Platão, o modelo dessa arte era a maiêutica de seu mestre Sócrates[6]. Característica da maiêutica é transformar o processo de

ensino de uma atividade passiva, pura recepção de informações provenientes de fora, em uma busca interior pela verdade: o aluno reflete sobre seus próprios pressupostos, tematizando-os criticamente, e procura tornar explícito o que, no fundo, ele desde sempre sabe, embora de modo vago, impreciso[7]. Designando esse método reflexivo, o conceito 'crítica' permanecerá associado durante longo tempo, desde seu uso na lógica estóica, passando pelo pensamento escolástico, e indo até a modernidade, ao conceito de dialética[8]. A *Crítica da razão pura* de Kant, enquanto tribunal que tratará de julgar a legitimidade das pretensões do conhecimento metafísico, ou seja, o conhecimento não baseado na mera observação mas em elementos inerentes à própria subjetividade e anteriores a toda experiência, encontrará seu ápice em capítulo denominado "*Dialética* Transcendental".

Em uma primeira instância, crítica significa julgamento e avaliação de pretensões. Qual o resultado dessa avaliação, ou seja, se determinada opinião ou teoria será aceita como verdadeira ou recusada como falsa, ao início não está decidido. Tendo isso em vista, devemos distinguir dois modos diversos em que pode se dar esse julgamento: como crítica interna ou externa. Enquanto no primeiro caso realizamos a avaliação levando em conta apenas as idéias aceitas pelo próprio adversário ou, no contexto do pensamento hegeliano, tematizando-as no âmbito de uma teoria mais abrangente à qual elas podem ser reduzidas, na crítica externa apelamos, em parte ou integralmente, a instâncias alheias para realizar o julgamento.

Podemos precisar ainda mais essa definição desmembrando ambos os tipos de crítica em dois subconjuntos: crítica externa/interna forte ou fraca. Quando simplesmente rejeitamos o pensamento do adversário sem a tematização séria de seus pressupostos básicos, estamos realizando uma crítica externa no sentido forte do termo (a). Podemos, contudo, partir da consideração séria das premissas básicas aceitas pelo oponente, mas julgando-as à luz de instâncias a elas externas, por exemplo, à luz de uma teoria assentada em pres-

supostos diversos. Nesse caso, estaríamos elaborando uma crítica externa no sentido fraco do termo (b).

Pelo contrário, a avaliação pode ser realizada sem apelo a qualquer instância externa: analisamos a teoria criticada com o intuito de investigar sua consistência lógica. Não há nesse caso apelo a elementos externos ao pensamento do adversário, desde que seu discurso se movimente dentro do âmbito da argumentação lógica e suas regras básicas. Essa crítica, quando resulta na recusa da teoria do oponente por inconsistência lógica, ou, mais precisamente, por detecção de contradição interna, é denominada de agora em diante crítica interna no sentido forte do termo, ou simplesmente *refutação* (c).

Há ainda outra alternativa. Após o exame detalhado da teoria A aceita pelo adversário, constatamos que seus pressupostos mais básicos podem ser derivados de uma outra teoria B. Podemos, assim, provar a verdade da teoria A supondo como verdadeira a teoria B, da qual ela pode ser derivada. Ou seja, os axiomas ou princípios da teoria A são reduzidos a teoremas da teoria B. Esse tipo de avaliação, cujo resultado não é a rejeição mas a aceitação da teoria do oponente, pode ser denominado crítica interna no sentido fraco do termo (d). Esse é, segundo Hegel, o único tipo aceitável de crítica a sistemas filosóficos[9].

Vemos pelo dito acima que a denominação "forte ou fraca" indica, no contexto da crítica externa, uma diferença detectada no início do processo crítico: aceitamos ou rejeitamos de saída a tematização efetiva dos pressupostos aceitos pelo adversário. No caso da crítica interna, a estrutura é outra: caracterizá-la como forte ou fraca significa determinar uma diferença detectada no resultado do processo — ou terminamos por rejeitar a teoria detectando contradição interna, ou a aceitamos como verdadeira, considerando seus pressupostos básicos como teoremas de uma teoria mais abrangente.

Pelo menos dois dos tipos de crítica mencionados acima são sui generis: (a) e (d). No caso de (a) o uso do termo 'crítica' deveria, ao fim, ser dispensado: trata-se, na verdade, de um tipo ilegítimo de

julgamento. Todavia, reside justamente nesse fato a importância de mencioná-lo: saliento com isso o caráter paradoxal de toda atividade crítica que dispensa radicalmente o apelo a uma instância positiva de qualquer ordem. Sem o apelo a um padrão de avaliação, a uma instância positiva, portanto, a criticidade está condenada ao ato paradoxal de um ceticismo arbitrário ou dogmático.

No caso de (d), temos uma forma de crítica que se revela plenamente como interna só ao final do processo. Só no fim somos capazes de reconhecer o caráter apenas aparente do antagonismo entre instância julgada e julgadora, só então o adversário, aquele que tem sua teoria julgada, termina por perceber que os pressupostos por ele aceitos na verdade fazem parte do sistema teórico a que havíamos apelado para realizar o julgamento. O emprego do termo 'crítica interna' neste contexto poderia ser questionado. Mas o uso hegeliano é justificado exatamente porque, ao final do processo crítico, descobrimos que as afirmações contidas nas teorias antagônicas A e B fazem na verdade parte de um e o mesmo sistema teórico.

Levando em consideração as definições acima, devemos ter em mente que a crítica a ser realizada no presente estudo deve ser considerada do tipo (c), ou seja, trata-se de uma tentativa de refutação do sistema[10]. Examinarei cuidadosamente o pressuposto mais básico em que está assentada a filosofia de Hegel, a sua concepção de método, procurando denunciar uma contradição lógica vincada na incompatibilidade entre as dimensões crítica e especulativa da dialética. Antes, contudo, quero abordar algumas objeções de peso ao sistema hegeliano, lançando luzes sobre o caminho a ser seguido para a contraposição eficaz com essa filosofia. É o que farei a seguir.

Terminologia 1

Crítica. Avaliação das pretensões de uma teoria, seguida de sua aceitação ou recusa.

Crítica externa (forte). Na verdade, uma pseudocrítica: rejeitamos dada teoria sem sua tematização prévia.

Crítica externa (fraca). A avaliação da teoria é realizada apelando-se a suposições a ela estranhas.

Crítica interna (forte). Após avaliação, rejeitamos a teoria ao constatar uma contradição entre afirmações nela contidas.

Crítica interna (fraca). A teoria criticada A mostra-se, ao final, como momento de uma teoria mais abrangente B, a cujas suposições havíamos recorrido para realizar a avaliação. Instância julgada e instância julgadora terminam unificadas.

Dialética. Em um primeiro sentido, a arte do diálogo, do debate por meio do qual se confrontam pontos de vista antagônicos. Em Hegel, a lógica de desenvolvimento (por oposições e sínteses) da **Idéia Absoluta** (cf. Terminologia 2), o princípio do sistema.

Racionalidade. A capacidade de argumentar pró ou contra certa opinião ou teoria.

Sistema. Na presente discussão filosófica, a unidade de todas as ciências sob uma teoria geral.

Trilema (de Münchhausen). Impasse na argumentação, com três alternativas insustentáveis: regresso ao infinito (recorremos a sempre novas afirmações, num processo sem fim), má circularidade (para provar uma afirmação p, apelamos a outra(s) afirmação(ões) sustentada(s) novamente em p), ou dogmatismo (apelamos a uma afirmação aceita sem provas).

Sumário

A racionalidade pode ser definida como o jogo argumentativo de defesa e ataque de certas opiniões ou teorias, isto é, dialética. A presença desses pólos antagônicos no centro do discurso racional não traz maiores dificuldades. Todavia, basta compreendermos de modo inadequado uma de suas dimensões — o lado positivo da

justificação do próprio ponto de vista e o lado negativo da tentativa de diagnosticar falhas nas idéias do adversário —, e a coerência interna da dialética desaparece. Segundo procurarei mostrar neste livro, Hegel cometeu um erro desse tipo ao superestimar a dimensão positiva da razão, assumindo um ponto de vista a partir do qual nenhuma contraposição à sua teoria seria mais possível.

Dentro de quatro tipos possíveis de crítica a teorias — crítica interna ou externa forte ou fraca —, o presente estudo visará uma refutação (crítica interna forte) do sistema hegeliano, ou seja, procurará diagnosticar uma contradição entre as afirmações que o compõem.

Próximo capítulo

Tratamento de três objeções decisivas à filosofia hegeliana: as acusações de necessitarismo, totalitarismo e dogmatismo. A presente refutação estará inspirada nessas críticas, e terá por meta unificá-las, transformando-as em um confronto imanente ao sistema.

capítulo 2

Três críticas ao sistema hegeliano

2.1. Considerações preliminares

Boa parte da filosofia pós-Idealismo Alemão foi elaborada em um confronto implícito ou explícito com Hegel. Esse fato já nos dá a dimensão da tarefa de busca das mais variadas objeções, realizadas nos mais diferentes contextos e por múltiplos autores, ao pensamento hegeliano. Todavia, a escolha das críticas a serem investigadas neste estudo vê-se delimitada pelo objetivo estabelecido desde o início: a tentativa de refutação do sistema. Destacarei aqueles contra-argumentos que podem ser frutíferos para a realização de nosso empreendimento específico.

As objeções a serem aqui trabalhadas têm um ponto em comum: a denúncia do caráter de fechamento do sistema hegeliano e as conseqüências problemáticas de tal projeto quando pensado até o fim. Por um lado, essa estrutura fechada não daria espaço para a presença de acontecimentos contingentes e, conseqüentemente, não permitiria a realização plena da liberdade do indivíduo. Por outro, ela teria como resultado o contrário do que se espera de uma filosofia dialética: o dogmatismo.

Deve-se destacar que o sistema hegeliano divide-se em três partes: a *Ciência da Lógica*, equivalente à antiga Ontologia (ou

Metafísica Geral), onde está exposto e fundamentado o princípio do sistema (Idéia); a Filosofia da Natureza, representando a Idéia enquanto *exteriorizada de si mesma* (o que significa, para Hegel, a estrutura lógica da Idéia não plenamente realizada, ainda misturada com elementos de contingência e acaso); e, por fim, a Filosofia do Espírito, onde o processo de desenvolvimento da Idéia atinge seu ápice em três momentos diversos: o surgimento da subjetividade propriamente dita (espírito subjetivo); a realização dessa subjetividade na formação do Direito, da Moralidade e da Eticidade (espírito objetivo); a plenificação do processo de autoconhecimento do espírito por ele mesmo na Filosofia, quando os traços de contingência estão plenamente dissolvidos na interioridade absoluta do espírito (espírito absoluto). Esse ponto final equivale, na verdade, a um retorno à *Lógica*, e o sistema completa, desse modo, sua estrutura circular.

Dentro desse contexto, torna-se claro que as críticas envolvem, em parte, a tematização da Filosofia do Real, tanto no que diz respeito à Filosofia da Natureza (o problema da vigência de acontecimentos contingentes no real) como no que diz respeito à Filosofia do Espírito (o problema da relação entre acontecimentos contingentes e a ação livre). Veremos, no entanto, que as objeções terminam por convergir em um problema lógico-ontológico básico[11] — aquele da relação entre as dimensões crítica e especulativa da dialética —, fazendo com que a discussão tenha seu lugar privilegiado na *Lógica*. Essa primazia da *Lógica* deve-se também ao fato de que a Filosofia do Real não pode ser considerada como uma teoria independente da investigação lógico-ontológica realizada naquela obra, mas como seu desdobramento e aprofundamento[12]. Os problemas que transparecem posteriormente na Filosofia do Real encontram sua gênese e seu fundamento, em instância última, na *Lógica*. Mesmo priorizando o estudo dessa obra, o presente livro não deixará de tematizar sua relação com a Filosofia do Real.

2.2. O problema da contingência

Schelling e a acusação de necessitarismo

Se, como foi dito, a filosofia posterior ao Idealismo Alemão foi em grande medida desenvolvida em contraposição ao pensamento hegeliano, a obra tardia do amigo e contemporâneo de Hegel nos estudos universitários em Tübingen, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, pode ser considerada a ponte capaz de explicar o aparente fosso a separar as pretensões sistemáticas daquele idealismo e a luta anti-sistema de pensadores como Kierkegaard, Nietzsche ou Heidegger[13]. Muitas das objeções a serem desenvolvidas posteriormente contra Hegel têm em Schelling sua expressão primeira e mais detalhada.

Por outro lado, a crítica de Schelling contém todos os ingredientes que poderiam conduzi-la a uma efetiva objeção imanente ao sistema hegeliano. Deve-se destacar, primeiro, a proximidade de Schelling a Hegel, e não apenas no sentido temporal: ambos os pensadores partem[14] de uma postura idealista, ambos realizam uma teoria do absoluto, ambos procuram uma fundamentação última para a Filosofia (cf. Brinkmann, 1976, p. 121). Schelling tem consciência desse fato: a *Lógica* hegeliana utilizaria, segundo ele, o mesmo método de sua Filosofia da Natureza (ou Filosofia Negativa, como veremos depois) e, se pensada corretamente, permitiria a realização de uma perspectiva situada além dela mesma, própria à Filosofia Positiva (veremos posteriormente em que consta essa Filosofia). Esse autor está muito perto, portanto, da realização de uma crítica interna: ele não parte da recusa dos pressupostos básicos da *Lógica*, mas pensa poder explicitar neles a compreensão errada que Hegel teria tido de sua própria obra. Que as suas objeções não tenham, no entanto, ficado além de críticas externas, isso mostrarei mais adiante.

Como já destaquei em 1995 (*Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*), considero a crítica de Schelling com relação à falta de um espaço efetivo para acontecimentos contingentes no sistema hegeliano como o núcleo de suas objeções. Essa crítica é expressa do seguinte modo: "(...) a própria filosofia de Hegel mostra quantos lados deste mundo efetivo ele não apreendeu; não se deve excluir daquele processo [o processo necessário da Idéia] a contingência[15], a saber, o contingente das visões de mundo *individuais* mais estreitas ou mais amplas do sujeito que filosofa" (Gesch., p. 548).

A citação é retirada das preleções *Sobre a história da filosofia mais recente*, no capítulo onde estão condensados os argumentos centrais contra Hegel. O presente estudo não terá por prioridade a análise dos diversos pontos da crítica de Schelling exposta nessas preleções de Munique — para isso remeto o leitor ao meu trabalho de 1995 acima mencionado. Neste contexto quero destacar a questão da contingência, tornando explícitos os elementos centrais nela implicados. Ao final, no entanto, veremos a importância dessa análise para a elucidação também de algumas das demais críticas realizadas por Schelling.

Mas o que realmente dizem as palavras acima? Por que Hegel não teria apreendido em seu sistema a contingência inerente às visões de mundo individuais? Qual exatamente a divergência de Schelling? Há implícita nessa objeção a denúncia do caráter necessitário ou determinista da concepção hegeliana de mundo. Em seu sentido mais amplo, determinismo é a doutrina segundo a qual todos os eventos do universo ocorrem de modo necessariamente conforme ao previsto por dadas leis universalíssimas: tudo o que ocorre não poderia deixar de ocorrer ou ocorrer de forma diversa ao predeterminado por tais leis. Segundo essa crítica, não haveria espaço para acontecimentos contingentes no sistema, ou seja, eventos cuja realização é apenas possível mas não necessária. Como a livre-escolha pressupõe, como veremos posteriormente, uma concepção não determinista de universo, o sistema hegeliano não conteria em si

também espaço para a realização desse tipo de liberdade, o que desemboca em uma acusação de totalitarismo político.

Um bom modo de trazer à luz os supostos implícitos nesse confronto de Schelling com o suposto determinismo do sistema hegeliano é o tratamento da contraposição do autor com sua própria obra da juventude, a Filosofia da Identidade, por ele considerada posteriormente como um caso típico de Filosofia Negativa. Como veremos, a Filosofia da Identidade será questionada pelas mesmas razões com que o autor criticará a *Ciência da Lógica*.

O Sistema da Identidade como modelo de necessitarismo

A concepção de sistema elaborada pelo jovem Schelling busca uma resposta a problemas urgentes de sua época. A Filosofia Moderna, cujo fundador podemos considerar René Descartes (1596-1650), nascera sob a influência da nova Física e sua capacidade de reproduzir matematicamente e com grande grau de fidelidade o comportamento dos eventos naturais. Sem dúvida, o surgimento dessa nova ciência trouxe consigo as maiores promessas, cobrindo de otimismo a cultura moderna. Mas pensadores argutos logo compreenderam algumas das conseqüências indesejáveis ou ao menos problemáticas do "novo espírito científico". Quanto mais se aprofundava a crença na eficácia desse tipo de ciência em sua tarefa de explicar o universo, mais aumentava a distância entre o modo como os homens compreendiam a natureza e o modo como concebiam a si mesmos. O mundo natural é supostamente composto por entidades materiais, cujo comportamento é regido integralmente por leis a serem descritas matematicamente, tornando-se por isso passível de predição. Os eventos naturais ocorrem de modo necessário, ou seja, ocorrem do modo determinado pelas leis naturais e não poderiam deixar de ocorrer nem se dar de modo diverso do previsto. Pelo contrário, os produtos da mente apresentam-se a cada um de nós como idealidades — con-

ceitos, números, proposições —, e seu comportamento não parece regido por leis naturais mas por regras com características próprias. Além disso, o homem acredita poder decidir livremente entre o certo e o errado, não imaginando suas ações como instâncias do próprio mundo natural: o comportamento humano não seria predizível nem ocorreria necessária mas contingentemente.

Seguindo definições da Lógica Modal contemporânea, podemos afirmar "é contingente que *p*" como uma proposição equivalente à conjunção das proposições "é possível que *p*" e "não é necessário que *p*". A ação que realizo agora ao cruzar com meu carro esta via por ter visto o sinal verde é possível, não é incompatível com as leis naturais, mas não é necessária: eu poderia muito bem não ter cruzado a via. Mais ainda: é justamente a capacidade de escolher entre cruzar ou não cruzar a rua com o sinal verde ou vermelho o pressuposto básico para que eu seja eventualmente responsabilizado por uma ação inadequada. A própria vigência do sistema jurídico parece pressupor, portanto, uma concepção do homem como agente livre, ponto de vista incompatível com uma visão inteiramente determinista do funcionamento da natureza. Como conciliar, então, a compreensão que temos de nós mesmos como agentes livres com a idéia que fazemos do mundo natural como uma máquina cujo comportamento futuro está perfeitamente predeterminado?

A solução cartesiana é dualista. Não há no universo múltiplos tipos de substância, como pensava Aristóteles, mas apenas dois: de um lado, há a *res extensa*, ou seja, a coisa passível de matematização, objeto de estudo da moderna ciência da natureza; de outro, a *res cogitans*, a coisa pensante, inextensa, a ser investigada de um modo inteiramente diverso. Indicando o âmbito próprio a cada um desses tipos de substância podemos evitar pensá-los como integrantes de uma mesma realidade, submetidos às mesmas leis e realizando o mesmo tipo de atividade. A mente humana pode, desse modo, ser compreendida como uma entidade particular com comportamento não redutível ao modo de ser dos eventos naturais, e sua caracterização como núcleo fundante da ação livre[16] estaria preservada.

Sem entrar em detalhes a respeito dos problemas implicados nesse tipo de dualismo, deve-se enfatizar que essa não é a única solução plausível para compatibilizar a compreensão que temos de nós mesmos com a concepção que temos do mundo natural. Mesmo se descartarmos a possibilidade de alterar substancialmente nossas concepções do homem e da natureza, podemos, ainda assim, rejeitar a solução dualista de Descartes escolhendo entre duas opções: alteramos nossa concepção de natureza para harmonizá-la com a concepção que temos de nós mesmos, ou modificamos a última para compatibilizá-la com a primeira. No que diz respeito ao problema do determinismo, Schelling decide-se pela segunda alternativa, seguindo em grande medida a solução proposta anteriormente por Baruch de Espinosa (1632-1677) em sua *Ética*.

Para Schelling não há no mundo dois tipos de substância inconciliáveis: a subjetividade e suas propriedades ideais e a objetividade e suas propriedades materiais são apenas expressões diversas do modo de ser de uma substância originária que, sendo comum a ambas, será denominada pelo autor de identidade absoluta (de sujeito e objeto). A diferença notada entre as entidades materiais e um ser consciente de si mesmo não reside propriamente em sua estrutura íntima, pois ambos são manifestações da identidade absoluta, mas na intensidade com que cada um dos elementos (subjetividade ou objetividade) ínsitos nesse princípio se manifestam neste ou naquele ser. No assim chamado *mundo natural* há uma preponderância de objetividade ou realidade, enquanto no mundo das coisas humanas ou culturais há preponderância de subjetividade ou idealidade: a força que envolve toda a natureza "(...) é, segundo a essência, idêntica àquela que se apresenta no mundo espiritual; [o que ocorre] apenas é que, lá [no contexto da natureza], ela tem de se confrontar com a preponderância [*Übergewicht*] do real e, aqui [no mundo espiritual], com a preponderância do ideal (...)" (DSyst., p. 60). Conhecendo a substância única e as nuances de diferença quantitativa que dela emanam, temos acesso à verdade de tudo o que existe.

Mas, poderíamos perguntar, se a substância de onde tudo provém é única e se a sua característica é justamente não apresentar aquela diferença quantitativa presente nas entidades mencionadas, pois ela é justamente indiferença entre sujeito e objeto, qual a explicação para o surgimento dessa diferença quantitativa? Schelling esclarece esse ponto com uma consideração lapidar: "A identidade absoluta é apenas sob a forma da indiferença quantitativa entre o subjetivo e o objetivo (e, portanto, também entre conhecer e ser). (...) Mas a forma mesma não é *actu* se não é posta diferença quantitativa fora da totalidade (...)" (DSyst., p. 60).

Essa consideração de Schelling só se torna compreensível quando explicitamos a tradição filosófica na qual esse modelo está inserido. A influência principal vem de Fichte e sua tese acerca da gênese do mundo da experiência. O Idealismo Subjetivo de Fichte, como veremos em detalhe posteriormente, compreende a totalidade do mundo experienciado, a totalidade de nossas representações — para o autor, o único mundo que existe —, como um produto da atividade do sujeito cognoscente. Se isso é assim, as razões da emergência desse mundo de objetos devem ser dadas a partir de uma teoria de seu fundamento, a própria subjetividade. Ocorre que a subjetividade é compreendida por Fichte como uma substância ativa, cuja principal razão de ser é a realização da autoconsciência. A subjetividade deve tornar-se consciente de si mesma.

Mas a autoconsciência só é possível se há consciência de objetos: só podemos conhecer a nós mesmos como seres cognoscentes enquanto conhecemos efetivamente algo. Eu não apenas sei que esse armário está na minha frente, mas também tenho consciência de mim mesmo nesse ato de conhecer. De tal modo que a subjetividade, para tornar-se consciente de si mesma, tem de pressupor a presença de um mundo de objetos já dados. Para um filósofo realista, isso significaria que o surgimento do mundo objetivo precede a aparição da subjetividade propriamente dita. Para um idealista como Fichte, pelo contrário, esse mundo de objetos precisa ser produzido

integralmente pela própria subjetividade: não há aqui espaço para a suposição de uma realidade exterior e independente do sujeito. É a própria subjetividade que, para conhecer a si mesma, produz inicialmente um mundo a ela contraposto, a realidade do mundo experienciado. Só produzindo inicialmente o mundo representado, a realidade dos objetos, pode a consciência desenvolver-se em autoconsciência.

Em Schelling, esse Idealismo Subjetivo foi deslocado para uma forma de Idealismo Objetivo. Subjetividade não é mais a mente desse indivíduo humano que conhece algo, mas é uma substância originária e ativa, o princípio ou a causa primeira de onde o mundo natural emergirá. Mas o processo responsável pela gênese da natureza lembra em muito o determinado por Fichte. Se não há autoconsciência plena sem conhecimento de objetos, então a subjetividade — entendida como autoconsciência ainda não desenvolvida — tem de produzir o mundo da experiência para realizar-se em sua plenitude. Do mesmo modo, a identidade absoluta proposta por Schelling contém em si toda a natureza em potência, e a natureza — entendida como o mundo cuja característica é apresentar uma oposição ainda não conciliada entre subjetividade e objetividade — tem de ser produzida para que a identidade absoluta não permaneça naquela simplicidade amorfa do começo e possa plenificar-se. Somente ao produzir a multiplicidade dos seres finitos e a natureza propriamente dita pode a substância única produzir-se plenamente como indiferença *atual* entre subjetividade e objetividade.

Ao produzir o reino natural, inaugurando uma diferença quantitativa entre os dois momentos que a compõem — subjetividade e objetividade —, instaurando uma dualidade expressa por Schelling na contraposição entre matéria (realidade) e luz (idealidade), a substância única realizou o primeiro passo em direção à sua manifestação plena. Mas a razão última de por que o mundo natural foi instaurado não reside na permanência dessa dualidade, mas, pelo contrário, em sua superação e retorno àquela indiferença originária. Esse processo conduz ao surgimento da primeira forma natural onde

idealidade e realidade, subjetividade e objetividade resultam conciliadas, o ser vivo. Tal desenvolvimento será plenificado com a manifestação da consciência, o advento do ser humano, e com a correspondente produção do mundo da cultura.

Esta a característica essencial da substância única pregada por Schelling: possuir em si uma processualidade íntima que a faz transitar por essas diversas fases de autoconstituição: exposição de si mesma como indiferença de sujeito e objeto, instauração da dualidade sujeito/objeto com a produção do mundo natural e resolução dessa dualidade com a constituição, em uma primeira fase, do ser vivo e, posteriormente, da realidade humana propriamente dita. A lei de produção de todas as coisas é finalística: toda a natureza é compreendida no contexto de um processo de desenvolvimento que conduz da natureza à cultura. O processo de desenvolvimento é necessário, os acontecimentos se sucedem de modo inevitável e tudo aquilo que deve ocorrer, segundo a legalidade intrínseca à substância única, ocorrerá de fato. Essa substância pode ser considerada absoluta ou infinita "(...) não no mero sentido negativo, por não ser finita ou não poder ser finita, mas no sentido positivo, enquanto ela pode se finitizar (tornar-se algo) e, ao mesmo tempo, pode, vitoriosa de toda a finitude, novamente pôr-se em evidência como sujeito (...). Mas justamente por isso, porque essa é sua natureza — nunca poder ser meramente objeto, mas ser sempre e necessariamente também sujeito —, uma vez o movimento iniciado, ou posto o seu início, ele é uma processualidade necessária" (Gesch., pp. 515-6).

Essa concepção de mundo compartilha com Espinosa a defesa da visão determinista propagada pela nova Física, a ciência matematizada de Newton, mas procura de algum modo conciliar nossa compreensão do homem enquanto ser subjetivo com a idéia que temos do mundo material. A aparente incompatibilidade entre mente e matéria poderia ser conciliada se as compreendêssemos como momentos diversos de um único processo de desenvolvimento.

Filosofia Positiva: os limites do Sistema da Identidade

A Filosofia da Identidade tem sua versão decisiva no texto chamado *Apresentação de meu sistema de Filosofia*, de 1801. O próprio Schelling, por outro lado, ocupará boa parte de sua maturidade na tentativa não de rejeitar, mas de impor claros limites a essa concepção determinista de mundo. O que ocorre nesses anos deve, na verdade, ser explicado à luz de uma alteração na concepção teológica do autor. O jovem Schelling compartilhara a doutrina panteísta com Espinosa: Deus — concebido como a substância única mencionada acima (identidade absoluta) — é imanente e não transcendente ao mundo, está presente em tudo o que há, embora sem perder, com isso, sua absolutidade ou infinitude. A legalidade imanente ao mundo é o representante filosófico da idéia mística de uma divindade a governar os acontecimentos e fornecer sentido à vida humana, uma concepção elaborada com o intuito de conciliar os resultados da moderna ciência natural com as crenças das mais antigas tradições religiosas.

Ocorre que essa doutrina panteísta parecia ao Schelling tardio despropositada[17]. O filósofo voltara a aceitar a teoria cristã da criação do universo pela vontade livre de Deus. Se o mundo funciona de fato do modo como o descrevem os modelos deterministas, sua origem é todavia contingente, condicionada como é pela decisão livre do criador de gerar tudo o que existe. Portanto, o autor não deixa de compreender o mundo real como resultado de um processo necessário de desenvolvimento nem modifica a estrutura lógica desse processo. O que ele faz é introduzir claros limites ao determinismo e ao apriorismo contidos na Filosofia da Identidade. Vemos surgir, ao lado da Filosofia Negativa, como foi denominada a Filosofia da Identidade pelo Schelling tardio, uma Filosofia Positiva que a limita. Podemos compreender mais a fundo as peculiaridades dessa dis-

tinção entre Filosofia Positiva e Negativa de dois modos: seguindo a perspectiva da Teoria do Conhecimento ou o ponto de vista da Teoria do Ser ou Ontologia. Iniciemos pela Teoria do Conhecimento, investigando o modo como Schelling pensara os limites do apriorismo da Filosofia da Identidade.

Foi dito que a Filosofia da Identidade defende a tese da gênese de todas as coisas por meio de um processo que conduz necessariamente de uma substância originária indiferenciada (identidade entre sujeito e objeto) ao mundo natural e, deste, à realidade humana. Esse desenvolvimento não é aleatório, mas segue rigorosamente o plano inicial contido em potência na substância única *tornada* natureza. Pois o filósofo deve ser capaz de conhecer essa legalidade para determinar teoricamente, a partir desse conhecimento prévio, o que necessariamente ocorre ou ocorrerá no mundo real. Como o físico, também o filósofo deve ser capaz de prever o comportamento futuro dos acontecimentos a partir da compreensão de suas leis estruturadoras, no caso a lei do desenvolvimento da substância única em natureza e desta em cultura.

Segundo Schelling, o conhecimento dessa lei de desenvolvimento é *a priori*, ou seja, não está baseado na experiência ou observação do mundo dos fatos, mas resulta de uma indagação de outro tipo. Como já vimos, para o filósofo essa lei é idêntica tanto em sua expressão nos acontecimentos naturais como na realidade humana, já que a essência de todas as coisas (a identidade absoluta) e sua atividade são únicas. Ora, os fenômenos culturais são um produto da atividade de pensamento, e o pensamento humano parece de início contrapor-se ao modo de ser dos eventos naturais. Mas a atividade organizadora de ambas as realidades — as esferas do pensamento humano e dos acontecimentos na natureza — é uma e a mesma, pois a substância é única. Sendo assim, basta ao filósofo examinar a intimidade de sua própria atividade de pensamento para reconhecer nela a lei de desenvolvimento inerente à identidade absoluta. O filósofo é capaz, com isso, de desvendar *a priori*, sem apelo

à experiência, não apenas a identidade absoluta, mas tudo o que está nela implicado, ou seja, sua exteriorização em um mundo natural e seu desdobramento quando da gênese da realidade humana — embora todo o processo permaneça uma pura investigação teórica.

A tentativa de construir uma teoria não empírica do mundo real não é estranha à História da Filosofia. Cabe aqui um exemplo capaz de elucidar também onde residem os limites da construção *a priori* do mundo segundo o Schelling tardio. No início da Filosofia Moderna, Descartes pretendera renovar os fundamentos de todas as ciências. Ele concluíra inicialmente que os alicerces onde estavam assentadas as ciências no pensamento medieval eram por demais frágeis. Inspirado na clareza e suposta certeza do conhecimento matemático, Descartes pretendera construir um conhecimento filosófico ainda mais exato, uma nova Filosofia, uma ciência das ciências capaz de estabelecer fundamentos seguros, imunes à dúvida, a partir de onde todas as ciências poderiam ser construídas. Pois bem, se esse conhecimento fundamental tem de ser certo não deve estar baseado na experiência ou na observação. A sensibilidade às vezes nos engana, vemos curvo o galho posto na água que é de fato reto, observamos o Sol girar ao redor da Terra quando a verdade é o oposto. Se a sensibilidade às vezes nos conduz a erro, devemos então rejeitá-la de vez como instrumento para a obtenção de conhecimento certo — ao menos assim pensava Descartes. O conhecimento do mundo deve partir, portanto, de uma fonte *a priori*: a partir da pura atividade de pensamento, abstraindo-se de toda observação, deveríamos ser capazes de tornar explícitas idéias inatas, sementes de verdade, idéias simples a partir das quais poderíamos obter por derivação idéias complexas e conquistar, ao fim, dessas fundações inabaláveis e férteis, toda a riqueza de uma nobre edificação.

Mas essa aparentemente sólida construção, esse verdadeiro sistema das ciências, não deixava de conter em si rachaduras. O próprio Descartes logo se apercebera de um problema central de seu

apriorismo. Se de fato possuímos tais idéias inatas e somos capazes de conhecê-las de modo certo e indubitável, e se somos aptos a inferir dessas idéias simples toda uma concepção de mundo, se podemos derivar todas as ciências de uma ciência fundamental chamada Filosofia, ainda assim resta a pergunta: como saberemos se a essa concepção de mundo corresponde de fato uma realidade exterior dotada das características previstas pela teoria? Como saberemos se, para além daquela realidade-pensada ou daquele mundo construído teoricamente, há um mundo real de traços idênticos? Ora, diríamos, basta abrir os olhos e observar: saberemos, então, se as idéias derivadas de nosso sistema do mundo de fato descrevem o que há e não fantasias abstrusas. Ocorre que o próprio Descartes recusara, como vimos, a sensibilidade como fonte de conhecimento por ser enganadora. Descartes só conseguirá superar essa dificuldade pela postulação de um Deus bondoso, um criador responsável pela instauração de idéias inatas em nossa mente, idéias que de fato correspondem a coisas fora de nós, pois esse mesmo criador seria incapaz de enganar a sua criatura de modo tão atroz, dotando-a de uma capacidade de crer e impondo-lhe idéias inatas que para ela são certas, e, ao mesmo tempo, construindo um mundo não representado corretamente por tais idéias.

Schelling chegará a uma conclusão parecida. A construção inteiramente *a priori* da realidade-pensada, ou seja, do sistema teórico que descreve o mundo em sua totalidade, é de fato possível, mas contém em si um limite insuperável. Sabemos pela teoria *como* o mundo é em todos os seus detalhes, mas não sabemos *que* ele de fato é ou existe. A investigação racional nos dá acesso ao princípio estruturador da realidade (identidade absoluta), de onde podemos derivar todo o nosso conhecimento sobre o comportamento dos eventos reais (o plano de desenvolvimento da identidade absoluta em natureza e, desta, em realidade cultural), mas sua realidade ou presença fática nos é suprimida no contexto da Filosofia da Identidade. Daí por que denominá-la Filosofia Negativa: sua realização só

é possível abstraindo-se da questão fundamental a respeito da existência das coisas.

Conhecemos *a priori*, sem observação, as coisas em sua essência, em sua estrutura lógico-ontológica ou legalidade imanente, mas não em sua existência: "Deve-se observar nesse contexto que, em todo o real, duas coisas distintas devem ser conhecidas, (...) o que [*was*] é um existente, *quid sit*, e que [*dass*] ele é, *quod sit*. Aquela — a resposta à pergunta: o que é — garante-me o conhecimento da essência da coisa (...). Mas a outra, o conhecimento de que ela é, isso o mero conceito não me garante, mas algo que está para além do mero conceito, ou seja, a existência" (Schelling, Offenb., pp. 659-60). Ora, que algo existe, isso só sabemos pela experiência ou observação[18] e não *a priori*, e esse tipo de conhecimento faz parte de uma outra Filosofia que não deixa de lado a pergunta acerca da existência das coisas: a Filosofia Positiva.

A conseqüência para a Teoria do Ser ou Ontologia dessa limitação da Filosofia Negativa é ainda mais importante. Os filósofos têm razão, segundo Schelling, ao defender uma concepção determinista do Universo, se e enquanto são capazes de pôr em seu devido lugar a pergunta pela origem desse mesmo mundo. Tudo o que há é de fato resultado de um longo processo de desenvolvimento necessário que conduz da materialidade à idealidade, dos seres exclusivamente físicos aos seres físicos e espirituais que somos nós humanos. Mas, seguindo o criacionismo, Schelling atribui a origem desse desenvolvimento a uma causa primeira não material: a decisão livre de Deus de criar a realidade que conhecemos, ou melhor, dar existência aos elementos primordiais ou potências e sua lógica de desenvolvimento de onde advirá necessariamente todo o resto. Por outro lado, a liberdade divina não é irrestrita: Deus pode decidir criar ou não criar o mundo, mas não é capaz de optar entre diversas concepções de mundo possíveis. O nosso mundo não é o melhor dos mundos possíveis, como queria Leibniz, pela simples razão de não haver para além dele qualquer outro mundo, real ou

possível (cf. Fuhrmans, 1995, p. 169, n. 17[19]). Mas a escolha pela criação ou não deste universo está a cargo de Deus, e ao menos esse ato é contingente e não necessário, não estando predeterminado em lugar algum. Ou seja, todo o processo de desdobramento necessário do mundo real a partir de um princípio é condicionado externamente por um ponto de partida contingente, por um ato que pode ou não se realizar[20].

Outras críticas de Schelling a Hegel

Já vimos os motivos do Schelling tardio para impor limites à sua Filosofia da Identidade, mas quais as implicações dessa decisão para a crítica ao sistema hegeliano? Ocorre que, para Schelling, Hegel "(...) queria, no todo e no essencial, expor o mesmo sistema [da identidade] (...)" (Gesch., p. 547). Ou seja, a filosofia hegeliana constava substancialmente da mesma concepção de mundo determinista e deveria, como a Filosofia da Identidade, encontrar em uma Filosofia Positiva seu limite exterior e intransponível. Hegel deveria reconhecer que sua *Ciência da Lógica*, mesmo contendo uma correta teoria *a priori* do mundo real, ainda assim seria incapaz de dar conta do saber acerca da existência fática das coisas. Mas Hegel teria pretendido, inadvertidamente, extrapolar os limites de todo o conhecimento *a priori*. Com isso, sua filosofia caíra refém de uma concepção determinista irrestrita e, por isso, aporética, algo "monstruoso", um mero "episódio" da História da Filosofia, nas palavras de Schelling (Gesch., p. 544).

Essas considerações sobre o problema da contingência, e a conseqüente explicitação do combate de Schelling contra a pretensão universalíssima de sua Filosofia da Identidade, lançam luzes também sobre outras de suas críticas ao sistema hegeliano. No fundo, Hegel teria adotado o mesmo método da Filosofia da Identidade,

todavia fazendo dele um mau uso, o que acarretara uma série de problemas:

a) Em lugar de reconhecer o caráter de mera pressuposição (e, portanto, contingência) de seu começo, a *Lógica* teria tido a pretensão de se constituir como uma ciência iniciada a partir de um ponto zero, de um vazio de pressupostos. Ela deveria, então, encontrar apenas no fim sua verdade, mas, como de fato esta é pressuposta desde o início (embora sem ser explicitada), a obra termina, segundo Schelling, em má circularidade[21]. Daí Schelling afirmar que seu Sistema da Identidade é mais consistente do que a *Lógica* hegeliana: naquele sistema, a identidade absoluta é princípio e fundamento último de todo o processo e, portanto, não pode ser considerada como mero resultado: "Pois aquela Filosofia [da Identidade] denominava o absoluto apenas aquela potência que está sempre sendo, permanecendo junto de si, [a potência] afirmada como livre de todo o progresso e ulterior transformação" (Gesch., p. 565).
b) A identidade absoluta, considerada antes da gênese do mundo natural, não é ainda a realidade plena, mas deve ser considerada ao menos como a realidade toda *em potência*. Nesse sentido, também o primeiro conceito da *Lógica* hegeliana, 'ser', deveria ser considerado como algo ao menos em potência (Gesch., p. 551), mas foi tido por Hegel como um termo vazio de significado. Como de um ponto de partida vazio não pode haver prosseguimento algum, todo o movimento da *Lógica* seria arbitrário, um processo realizado apenas na subjetividade daquele que filosofa, mas não enquanto movimento da coisa mesma, como pretendera Hegel (Gesch., pp. 547, 554);
c) A tematização do pensamento pelo próprio pensamento, e o conseqüente reconhecimento da identidade absoluta como sua estrutura organizadora, deveria ser o bastante para pro-

porcionar uma teoria *a priori* da realidade como um todo. Mas a *Lógica* hegeliana, contraditoriamente, teve de abrir espaço para um novo processo, agora de fato efetivo: aquele exposto pela *Filosofia da Natureza*. Hegel teria, assim, reconhecido a incapacidade da *Lógica* de dar conta da *existência* das coisas. Mas, em vez de inaugurar com isso o espaço da nova Filosofia Positiva, Hegel termina simplesmente aceitando a idéia de um duplo devir em seu sistema, o que conduz ao caráter aporético da existência, na verdade, de dois princípios no sistema, ou de dois sistemas dentro de um só: "O sistema anterior não conhece um *duplo* devir, um lógico e um real, mas, partindo do sujeito abstrato, do sujeito em sua abstração, está desde o primeiro passo na natureza, e não precisa posteriormente de nenhuma outra explicação da passagem do lógico ao real" (Gesch., p. 562).

Temos aqui as objeções fundamentais: a) má circularidade da *Lógica*; b) arbitrariedade do método usado por Hegel ou, o que é o mesmo, o movimento do Conceito é apenas aparente, não é processo algum; c) duplo devir no sistema. O ponto crítico, particularmente nas questões 'a' e 'c', é o mesmo: o problema da contingência. A *Lógica* termina em aporias porque seu autor foi incapaz de compreender o elemento de contingência presente no começo do processo; a Filosofia da Natureza é contraditória com o sistema como um todo porque, ao ter em si um momento de contingência, tem de ser pensada como um elemento fora da *Lógica*, iniciando assim um novo terreno, um novo devir, e de certo modo um novo sistema dentro do sistema.

Só compreenderemos o real impacto dessa última crítica de Schelling sobre a filosofia hegeliana no capítulo quinto do presente estudo, quando avaliaremos o déficit estrutural do sistema (5.3.). Apesar disso, mostrarei posteriormente que a maioria das críticas do autor não conseguiu alçar-se para além de um mero confronto

externo ao pensamento do oponente. Ao identificar a *Lógica* com sua Filosofia da Identidade, Schelling foi incapaz de perceber a originalidade da concepção hegeliana de dialética, inviabilizando um confronto mais efetivo com o sistema nela fundado.

2.3. O problema da liberdade

Teoria da liberdade em Schelling

Na filosofia tardia de Schelling observamos apenas a consolidação de uma grande mudança teórica, tornada explícita já no escrito *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, de 1809, onde o autor procura responder à acusação de panteísmo feita por Schlegel contra o Sistema da Identidade. Mas Schelling não chegou a essa concepção rapidamente. Pelo contrário, ainda no texto mencionado vemos o autor lutando com o problema de como conciliar a visão moderna e determinista de mundo com a concepção do homem enquanto ser livre e optando pela solução espinosista.

O objetivo do jovem Schelling, como afirmei no capítulo anterior, era fornecer uma visão coerente do universo, servindo-se para tanto de uma imagem modificada do ser humano capaz de adaptar nossa percepção de nós mesmos como agentes livres com os resultados das modernas ciências da natureza. Como isso era possível, se a visão predominante da natureza era materialista e determinista? Como vimos, o materialismo foi superado por uma teoria sintética capaz de compreender a materialidade como prenhe, desde o início, de idealidade, e dotada de um movimento em direção a uma constante plenificação daquelas estruturas ideais. Mas o que ocorre com os pressupostos deterministas do pensamento moderno?

O jovem Schelling soluciona o problema seguindo Espinosa: era preciso propor uma concepção de liberdade compatível com o determinismo. Para Espinosa, livre é a coisa que "(...) existe somente pela necessidade de sua essência, e somente por meio de si mesma é determinada a agir"[22]. Liberdade não vem a ser a escolha entre alternativas de ação possíveis mas não necessárias, ou seja, livre-escolha, mas a adesão do agente às leis racionais que regem o universo. Essa concepção de liberdade não é inteiramente nova: já os antigos gregos a haviam explorado, sob o conceito de 'autonomia', o ato de *dar a lei a si mesmo*: para Sófocles, 'autonomia' significava a ação conforme às leis infalíveis oriundas da *phýsis*, ou seja, da ordem natural[23].

Se a legalidade imanente ao universo é determinista, então a ação humana não pode ser livre no sentido de que cada um de nós é capaz de escolher a ação desejada entre várias alternativas possíveis mas não necessárias, mas apenas no sentido de que podemos compreender previamente as leis naturais, tomando então a decisão autônoma, interior, de executar o que de todo modo necessariamente ocorrerá[24]. A minha ação ela mesma é necessária: enquanto elemento do mundo natural, ela ocorrerá independente da minha decisão. Mas posso ao menos ter consciência disso e evitar qualquer resistência inútil.

É contra essa concepção de liberdade que o Schelling tardio lançará sua concepção criacionista: Deus é livre no sentido de optar entre criar ou não criar o mundo. A liberdade divina dá-se no contexto de uma escolha entre alternativas possíveis mas não necessárias. Mas não se trata de uma liberdade absoluta. Como já foi dito, Deus não pode criar qualquer tipo de mundo: a realidade é atualização de potências já dadas, e o desenvolvimento das potências à sua atualização plena é necessário, ou seja, há e sempre haverá uma e a mesma essência das coisas (identidade absoluta). A essa liberdade divina corresponderia — naturalmente em menor grau — a liberdade humana de escolha, de aceitar ou recusar agir de acordo com

as leis inerentes ao mundo. Só então a "liberdade consiste não mais na concordância com a lei dos costumes, ou seja, com a identidade apreendida teleologicamente de um todo orgânico, mas na decisão a favor ou contra ela" (S. Peetz, 1995, p. 281).

KIERKEGAARD COMO ALUNO DE SCHELLING: A CRÍTICA DO SABER ABSOLUTO E A LIBERDADE COMO PRESSUPOSTO DA *LÓGICA*

Mas não foi o Schelling tardio o defensor mais entusiasmado dessa concepção libertária e contrária ao ponto de vista de Espinosa. Não posso deixar de citar aqui a obra do filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard, presente entre os ouvintes das preleções do maduro Schelling em Berlim, ao final de 1841. As objeções a Hegel adquirirão no pensamento deste autor uma profundidade e uma radicalidade poucas vezes vista[25]. Analisemos os traços fundamentais das idéias de Kierkegaard em sua contraposição a Hegel.

O sistema hegeliano compõe-se de três partes: uma Teoria do Ser ou Ontologia capaz de expor e fundamentar a legalidade única que organiza tanto a esfera do pensamento quanto a esfera do ser, uma Filosofia da Natureza responsável pela apresentação do funcionamento do mundo natural a partir dessa legalidade e uma Filosofia do Espírito apta a explicitar a ordem própria ao mundo humano, ou seja, à realidade cultural. É uma e a mesma legalidade que perpassa todo o sistema, a ser investigada e justificada basicamente no contexto da Ontologia, quer dizer, na obra denominada por Hegel *Ciência da Lógica*.

A *Ciência da Lógica* trata, portanto, dos fundamentos do sistema. Tal como o engenheiro que, visando pôr abaixo uma construção, deve dinamitar suas fundações, o crítico de uma filosofia sistemática como a hegeliana não deve se preocupar com elementos laterais, mas com as bases do sistema. Pois essa é a atitude de

Kierkegaard: o autor dedicará todas as suas forças para minar os pressupostos centrais da *Lógica*.

Hegel considerava sua *Lógica* como uma forma de saber absoluto. A obra não deveria apenas propiciar o conhecimento das leis universalíssimas válidas tanto para o âmbito do ser como para a esfera do pensamento. Ela deveria, muito mais, propiciar as bases do conhecimento absoluto e necessariamente verdadeiro dessas leis. Conhecimento *necessariamente verdadeiro*, enquanto suas afirmações não podem ser falsas, e *absoluto* enquanto não condicionado por qualquer afirmação exterior à *Lógica*. Só um conhecimento desse tipo poderia ser inabalável, estaria com seus alicerces firmemente estabelecidos e acima de qualquer dúvida possível.

De fato, não basta a um conhecimento ser necessariamente verdadeiro para estar livre de toda dúvida possível. Uma afirmação pode ser necessariamente verdadeira, mas apenas de modo condicional. *Se* aceitamos uma noção prévia de superfície plana e as demais pressuposições básicas da Geometria de Euclides, então "a soma dos ângulos do triângulo é 180 graus" é uma afirmação necessariamente verdadeira. Mas esse não seria o caso se supuséssemos uma noção de superfície curva, como foi demonstrado com o surgimento de Geometrias não-euclideanas. Da mesma forma, uma afirmação pode ser necessariamente falsa, embora apenas de modo condicional. *Se* tais e tais regras da Lógica Formal são de fato legítimas, então, enquanto as pressupomos, segue que a conjunção de duas proposições contraditórias é necessariamente falsa. Mas como sabemos ser adequado, por exemplo, o princípio de não-contradição? Só um saber sem condicionamentos ou absoluto pode eliminar pela raiz a insistente dúvida que ronda todas as afirmações iniciadas pelo 'se' indicador do condicional. Mas existirá, de todo modo, um tal saber absoluto? Hegel julgava que sim e Kierkegaard quer provar que não.

O argumento básico de Kierkegaard pode ser sintetizado pela seguinte assertiva: todo conhecimento racional, ou seja, todo co-

nhecimento baseado na tentativa de fornecer provas, argumentos ou *razões* da verdade de certas afirmações está assentado em um ponto de partida não racional. Seria interessante retrocedermos neste ponto a um antigo problema dos fundamentos da ciência que tanto preocupava os filósofos gregos: como estabelecer as bases da ciência de modo racional, ou seja, por meio de argumentos? Podemos conceber a ciência como "(...) a opinião verdadeira acompanhada de razão (...)" (Platão, *Teeteto*, 202c). Se desejamos possuir a ciência de algo, faz-se necessário percorrer três etapas: a) uma opinião deve ser emitida; b) essa opinião deve ser verdadeira; c) é preciso dar razões que sustentem a verdade do opinado.

A realização das duas primeiras etapas parece descomplicada: emitimos uma opinião e provamos sua verdade deduzindo-a de dadas premissas. Por outro lado, sabemos pelas regras lógicas que a conclusão de uma dedução somente pode ser assegurada como verdadeira sendo verdadeiras suas premissas. Mas como obtemos a verdade das premissas? Isso só seria viável mediante o recurso a novas premissas, que também teriam de ser provadas verdadeiras, em um *regressus ad infinitum*. A alternativa seria estancarmos esse processo de prova em algum ponto. Ocorre que essa parada, apesar de dar sustentação à segunda das etapas mencionadas acima, não é capaz do mesmo no que diz respeito à última: estancamos a atividade de dar razões e, com isso, extrapolamos o âmbito da ciência propriamente dito.

Aristóteles também reconhecera a dificuldade mencionada. Esta a sua resposta, ao menos parcialmente antecipada por Platão[26]: se o conhecimento realizado por mediações (provas ou argumentos) é incapaz de dar acesso último à verdade, e se a ciência só se dá por meio de razões, então tem de existir um tipo de conhecimento mais fundamental do que o saber científico. Esse conhecimento primordial deve possuir pelo menos duas características: de um lado, ele deve ser imediato, ou seja, as verdades conhecidas por seu intermédio devem ser estabelecidas sem a necessidade de passos pre-

gressos; de outro, ele deve ser ainda mais certo e infalível do que o conhecimento científico, pois fornecerá as bases para este e, sendo incerto, também seria duvidosa toda ciência possível. Aristóteles denominara essa forma de conhecimento *nous* (*Analíticos Segundos*, 100b). Resta sabermos em que consta exatamente esse conhecimento imediato, e se ele é de fato sustentável. No Idealismo Alemão, Schelling e também Fichte haviam apelado à noção de um conhecimento imediato (intuição intelectual) para escapar do dilema da fundamentação da ciência, mas Hegel recusara tal estratégia, como mostrarei em detalhe ao abordar sua concepção de dialética.

Kierkegaard salientará justamente esse problema crucial para lançar suas objeções à *Lógica* hegeliana. Como toda forma de ciência ou argumentação racional, também essa obra deve partir de algum tipo de pressuposição, deve ter um ponto a partir de onde começará a dar suas provas, suas razões, enfim, toda ciência tem de ter um começo. E o fato de a *Lógica* possuir um começo não retira dela o estatuto de saber absoluto? Não é justamente o começo aquele elemento exterior que condiciona o saber supremo defendido por Hegel? Não é a *Lógica* condicionada por seu começo? Se é condicionada, então não pode ser absoluta.

Pode até ser verdade que todas as afirmações justapostas na *Ciência da Lógica* seguem umas às outras de modo necessário e, justamente nesse sentido, são necessariamente verdadeiras. Pode ainda ser verdade que, após a construção de todo esse sistema de afirmações ou conceitos — Hegel utiliza preponderantemente conceitos e não afirmações com sujeito e predicado em sua *Lógica*, como mostrarei depois —, a legalidade imanente a tudo o que há, ao pensamento como ao ser, estaria definitivamente exposta e acessível a todos os mortais. Mas tudo isso só seria o caso sob a suposição de um ponto onde toda essa elaborada construção conceitual teve um início. Ora, dirá Kierkegaard, "o começo só pode ser realizado se a reflexão for interrompida, e a reflexão só pode ser interrompida através de alguma outra coisa, e essa outra coisa é algo totalmente diferente do lógico, pois é uma decisão" (Nachschr., 13, p. 106).

Ou seja, todo processo de dar razões deve ter um início, e tal início não pode estar baseado, por sua vez, em uma nova razão. Como não está baseado em uma razão, trata-se de uma *decisão arbitrária* de começar com esta e não com aquela afirmação — e Kierkegaard poderia alegar que o apelo aristotélico a uma forma de conhecimento imediato não contradiz mas confirma a validade de seu argumento, ou seja, prova a arbitrariedade do ponto de partida da ciência. Temos aqui a renovação do argumento utilizado pelo Schelling tardio, embora radicalizado: todo processo de construção de afirmações verdadeiras acerca do mundo e sua ordem estruturadora termina refém de um elemento exterior a esse processo. Para Schelling, trata-se do reconhecimento de que não conhecemos *a priori* nada acerca da existência das coisas. Para Kierkegaard, trata-se do diagnóstico de que toda argumentação racional tem seu começo em uma decisão arbitrária de iniciar com esta ou aquela afirmação. Mesmo se realizássemos um discurso composto de um conjunto de afirmações necessariamente verdadeiras, mesmo assim ao menos a primeira das afirmações seria contingentemente verdadeira. Ela poderia muito bem ser falsa, pela simples razão de que sua verdade é produto de um ato de decisão *livre*.

Liberdade e contingência em Kierkegaard

Vemos, portanto, que a questão da liberdade surge para Kierkegaard já na árida esfera do tratamento de questões lógicas e epistemológicas. E não poderia ser diferente: a *Lógica* hegeliana não é apenas uma Lógica ou uma teoria do pensamento correto, é também uma Ontologia ou teoria do ser, e tem de conter em si a teoria hegeliana da liberdade, assim como permitiu inaugurar um espaço para a teoria da liberdade kierkegaardiana. Liberdade surge, nesse ponto, como a capacidade de decidir iniciar ou não iniciar a ciência, tal como em Schelling Deus decide livremente criar ou não criar o

mundo real. Agora, essa noção ainda restritiva de liberdade dá lugar em Kierkegaard a uma versão mais ampla e radical do que aquela inaugurada por Schelling. Para conhecê-la devemos abordar um pouco da Ontologia e da teoria da existência kierkegaardianas.

Para Kierkegaard, liberdade não é um fenômeno relativo apenas à condição humana, mas uma característica básica do mundo real como um todo. A realidade é devir ou movimento, é processualidade, mas não o processo de desenvolvimento necessário de níveis baixos de subjetividade a níveis mais elevados, como ocorre nas filosofias de Schelling e Hegel. A alteração inerente ao devir é a "(...) passagem da possibilidade à efetividade" (Brock., p. 70). Essa passagem não pode ser um processo necessário, pois naquilo que é necessário não há, segundo o autor, alteração alguma. 'Necessidade' é um conceito que, para Kierkegaard, pode ser aplicado apenas no contexto de conhecimentos abstratos como em Lógica e Matemática, jamais no âmbito das questões relativas ao comportamento dos acontecimentos no mundo real.

No trânsito do acontecimento ainda apenas possível ao acontecimento efetivo ou real não há nenhuma previsibilidade, nada pode ser antecipado. Não podemos sequer, olhando para trás, reconstruir tal processo à luz de uma conexão entre causa e efeito, pois a causa que aí atua é livre (cf. Brock., pp. 71-2). Daí por que o ser possível será considerado por Kierkegaard como uma forma de não-ser, não o possível aristotélico, guardando em si já implícita a determinação futura (cf. Brock., p. 71), mas aquele posto ante um porvir indeterminado. Agora sabemos por que, no contexto dessa filosofia, o lugar para acontecimentos contingentes será mais amplo do que o reservado por Schelling: contingência não se refere mais apenas ao poder não ter sido daquilo que é (o mundo poderia não ter sido criado), mas à abertura do que é ainda apenas possível a indefinidas possibilidades futuras de efetivação.

Logo, o que se efetivou apenas poderia ser *constatado*, mas não propriamente *conhecido*. Sabemos apenas que isso ocorreu: trata-se de um puro fato, inexplicável no nível do conceito, da reflexão teórica.

Esta a dimensão de historicidade inerente ao real: o ser considerado como ser devido, como ser realizado, não mais recuperável pelo pensamento nem pela ação. O devir marcaria o caráter de abertura do real para o futuro, também delimitando a fixidez do passado. É claro que podemos tomar em consideração o já ocorrido, mas não para recuperá-lo, e sim para compreendê-lo como irrecuperável: temos arrependimento (*Reue*) pelo resultado de certas ações quando percebemos que poderíamos ter agido de outro modo e não o fizemos.

A imprevisibilidade dos acontecimentos naturais força a ciência ou o conhecimento racional a dar lugar à crença: quem acredita no devir, nesse trânsito da possibilidade à efetividade, responsável pela origem de todas as coisas, "(...) crê naquilo que não vê; ele não crê no fato de que a estrela aí está, pois isso se pode ver, mas crê que a estrela tornou-se [estrela]" (Brock., p. 78). Com o tratamento do problema da crença inauguramos o campo das questões relativas à liberdade humana, pois crença "(...) não é conhecimento, mas um ato livre, uma exteriorização da vontade" (Brock, p. 80). Crença é, no fundo, devir na e enquanto existência humana. O conceito de existência em Kierkegaard é elaborado exatamente como antítese ao sistema hegeliano: existência é abertura ao futuro (contra o fechamento do sistema), é historicidade, irreversibilidade dos eventos naturais (contra a atemporalidade do sistema), liberdade (contra o caráter necessitário do sistema), concretude (contra o caráter de idealidade e abstração do sistema)[27].

Nesse ponto alcançamos a teoria kierkegaardiana da existência humana. Segundo o autor, no decorrer de nossas vidas costumamos transitar por três posturas básicas diante de nós mesmos e da realidade que nos cerca, correspondentes aos estágios estético, ético e religioso. Ao adquirirmos consciência da inevitabilidade da morte, de nosso condicionamento temporal e espacial, de nossa necessária dependência com relação a uma realidade estranha e limitadora, procuramos satisfazer a sede de imortalidade ou infinitude — pressuposta, por Kierkegaard, como essencial a todos os

homens — através de um movimento de idealização do real: "O páthos estético expressa-se em palavras e pode significar, em sua verdade, que o indivíduo abandona a si mesmo para se perder na idéia (...)" (Nachschr., 14, p. 92).

Se a realidade é intragável, transmudamos os acontecimentos reais em elementos ideais, a materialidade em abstração, a transitoriedade em eternidade, as coisas alheias em nossas idéias, e a vastidão do mundo em nossa casa. Kierkegaard critica aqui os ideais do romantismo, e nesse sentido está de acordo com objeções já realizadas pelo próprio Hegel contra este movimento (cf. J. Wahl, 1967, p. 165), mas — mais uma vez a ironia kierkegaardiana — é a própria filosofia deste pensador que está em mira: na *Lógica* a contingência e incognoscibilidade da esfera das coisas é sublimada na necessidade e cognoscibilidade suprema da esfera das idéias; a teoria do ser é identificada ou confundida com uma teoria do pensamento puro. A metafísica hegeliana é o exemplo supremo da tentativa romântica de evasão do mundo real.

A passagem do estágio estético ao ético dá-se por meio da ironia. Busca-se mostrar ao indivíduo dominado pelo impulso estético o lado inverso de seu movimento de idealização: a realidade continua como sempre foi, indiferente aos apelos humanos. O indivíduo é induzido a tomar consciência da superfluidade de todo o esforço para superar seus condicionamentos. O reconhecimento pleno de sua fragilidade faz com que ele retorne daquele movimento de exteriorização para a imanência da subjetividade. A infinitude não deve ser atribuída às coisas ou nelas buscada: ela deve ser vista, em primeiro lugar, como o objeto de um desejo existencial a ser elucidado pelo filósofo. No estágio ético dá-se justamente a explicitação dessa origem existencial daquele movimento de idealização: é preciso reconhecer que a tensão entre o desejo de infinitude e absolutidade e a realidade da finitude e condicionalidade de toda vida humana não foi resolvida.

A consciência da irresolução do paradoxo da crença religiosa provoca o riso, e o humor é justamente o ponto de transição entre o

impulso ético e o religioso. A postura religiosa é, para Kierkegaard, o lugar da constatação da impossibilidade de superar aquele paradoxo, sintetizado na aporia dos fundamentos do pensamento cristão: como pode Cristo ser filho de Deus?; como pode Deus fazer-se homem?; como conciliar infinitude e finitude, absolutidade e historicidade? A solução kierkegaardiana, que aqui só pode ser aventada, passa pela constituição de uma dialética do paradoxo[28], cuja função não é, como em Hegel, solucionar as oposições inconciliadas da crença cristã, mas reconhecer o fato desses impasses. A religiosidade é o lugar da atitude séria e da convicção de que os opostos são mesmo inconciliáveis, de que o paradoxo não pode ser evitado, restando apenas a *decisão* da crença: acreditamos, apesar de todos os indícios conduzirem à descrença: "Isso é o paradoxo religioso, a esfera da crença. Pode-se acreditar em tudo — contra o entendimento. Pretenda alguém imaginar que compreende isso, então se pode estar seguro de que não o compreende" (Nachschr., 14, p. 292). Fé e irracionalidade caminham, em Kierkegaard, juntas.

Tais paradoxos não poderiam ser superados justamente negando a pressuposição de uma noção de absoluto que Kierkegaard comparte com Hegel? Esta é uma boa pergunta, mas meu objetivo aqui não é levantar objeções ao filósofo dinamarquês. Quero apenas salientar a especificidade de sua teoria acerca da liberdade humana e sua importância no confronto com Hegel. Fundamental é compreendermos que a classificação kierkegaardiana dos estágios da existência, embora análoga às tríades contidas no sistema hegeliano, em muito difere daquela abordagem. Particularmente em um ponto: a passagem de níveis não se dá de modo semelhante ao fluxo contínuo e inflexível da torrente do desenvolvimento do mundo em Schelling e Hegel. Pelo contrário, o indivíduo transita de um nível a outro através de atos de decisão livre e não por um processo necessário. A ironia e o humor convidam a uma mudança de rumo, mas não a impõem. Por outro lado, a liberdade não se limita, como no caso do Schelling tardio, a uma escolha entre executar ou não

determinado ato; trata-se, muito mais, de decidir por esta ou aquela forma de vida, por este ou aquele modo de ser, como alternativas igualmente possíveis mas não necessárias de conduta.

2.4. Contingência e liberdade: análise retrospectiva das críticas de Schelling e Kierkegaard

Contingência e liberdade em suas versões ampla e restrita

Nas análises realizadas acima, transparece o ponto de convergência das filosofias do Schelling maduro e de Kierkegaard: a tarefa de tornar explícita a dimensão de contingência inerente ao real, condição de possibilidade para a ocorrência de liberdade enquanto livre-escolha. Mas qual exatamente o vínculo guardado entre os conceitos de 'contingência' e 'liberdade' e quais as possíveis divergências entre ambos os autores no uso desses termos?

Como vimos, o Schelling maduro jogara todas as suas cartas na tentativa de restringir o modelo necessitarista implícito na Filosofia da Identidade. Com aquela distinção entre o *was* (a estrutura ordenadora) e o *dass* (a existência, a presença fática) do real, esse projeto vê-se consolidado: há algo aí na realidade para além de sua dimensão estritamente necessitante, há algo inacessível à razão pura, ao conhecimento apriórico. Esse espaço é delimitado pela contingência própria à existência das coisas. Lembremos a definição já dada ao conceito de 'contingência': a proposição "é contingente que *p*" é equivalente à conjunção das proposições "é possível que *p*" e "não é necessário que *p*".

O uso desse conceito em Schelling é ontológico, estando referido à existência de algo e não a seus modos possíveis de ser: Deus contém em si mesmo as potências capazes de engendrar todas as coisas existentes, mas com isso a existência de algo ainda não está dada. A existência das coisas não está implicada na essência que as estrutura (nas potências), sendo condicionada pelo ato livre divino de criação do mundo. Ao inverso, o modo de existência de cada ser — sua forma estruturadora — é determinado *a priori* e desde sempre, sendo elemento ontológico necessário e não contingente ínsito em tudo o que há. Portanto, o âmbito da contingência imanente ao real é delimitado de modo preciso por Schelling: na estrutura lógica, na constituição efetiva das coisas, no seu *was* — poderíamos dizer, também, no seu *wie*, no *como* de seu modo ser — há pura necessidade, não contingência; esta restringe-se a algo que é anterior à questão de como são as coisas, a algo relativo não a seu modo efetivo de ser, mas sim à condição de possibilidade de sua existência: as coisas, que agora existem, poderiam por igual não existir.

Kierkegaard, no entanto, reserva o uso do conceito de necessidade somente ao âmbito dos nexos entre elementos puramente abstratos, como se dá em Lógica e em Matemática, compreendendo o real como um todo enquanto *devir*, como abertura ao futuro. A passagem da possibilidade à efetividade é fundada em uma causa livre, de tal modo que o estado futuro dos fenômenos naturais não está predeterminado. Desse modo, o conceito de contingência passa a ser aplicado, para utilizar a conceituação de Schelling, não apenas ao *dass*, mas também ao *was* das coisas, não apenas à sua existência, mas também ao seu modo de ser. A contingência ínsita no real refere-se, no caso de Kierkegaard, não apenas ao fato de que as coisas existentes poderiam por igual não existir, mas também ao fato de que elas poderiam e podem existir de um modo diverso daquele em que agora se apresentam. Ou seja, o conceito de contingência tem uma aplicação mais ampla na proposta kierkegaardiana.

A essa diferença no âmbito de aplicação do conceito de contingência corresponde uma diferença na aplicação do conceito de liberdade enquanto livre-escolha. Para Schelling, como vimos anteriormente, a liberdade divina restringe-se a uma escolha entre atualizar ou não as potências, em criar ou não criar o mundo das coisas. A estrutura lógica da realidade é e sempre será a mesma, por assim dizer, em todos os mundos possíveis. Assim também a liberdade do indivíduo refere-se à aceitação ou recusa das leis do costume, mas não à sua modificação ou à criação de novas leis igualmente racionais.

Percebemos agora em que sentido a presença de um espaço para eventos contingentes é condição necessária (embora não suficiente) para a ocorrência de livre-escolha: restringir aquele espaço significa restringir também o campo possível de efetivação desse tipo de ação livre. Como a teoria de Kierkegaard inaugura um âmbito mais abrangente para eventos contingentes, também nela é possível trabalhar com uma versão mais ampla do conceito de livre-escolha. No que diz respeito à liberdade do indivíduo, isso significa: ele não apenas pode aceitar ou recusar um determinado modo de existência, mas pode efetivar modos diversos de ser, que correspondem, na teoria kierkegaardiana, aos diversos estágios possíveis da existência humana. Esses, por sua vez, longe de serem etapas estritamente necessárias, momentos de um processo inevitável, são manifestação do caráter de abertura a diversas possibilidades de efetivação da própria existência humana.

Livre-escolha ou autonomia? Schelling e Kierkegaard contra Hegel

Vemos, portanto, que as objeções de Schelling e Kierkegaard têm um motivo em comum: denunciar a ausência no sistema hegeliano de um espaço efetivo para a ocorrência de acontecimentos

contingentes no real e, conseqüentemente, a inexistência de um lugar para a tematização efetiva da liberdade como livre-escolha (seja em sua aplicação ampla ou restrita). Isso não significa que a liberdade como tal não pode ser pensada no interior daquela concepção de sistema. Devemos ter em mente que duas compreensões diversas do que vem a ser liberdade estão aqui em jogo.

Hegel defende uma concepção que, para seus críticos, aparece como inadequada: "(...) a *liberdade* mostra-se como a *verdade da necessidade* (...)" (WL, 6, p. 246)[29]. A citação é retirada do texto da Doutrina do Conceito e apresenta-se como a conclusão do estudo das modalidades, ao final da Doutrina da Essência, na *Lógica*. Hegel havia apresentado, naquele contexto, sua solução ao problema do determinismo espinosista. Como esta solução será tratada em detalhe posteriormente, apresento-a agora apenas em suas linhas gerais. Seria preciso fundamentar uma concepção dinâmica de sistema que tematizasse a substância não apenas como substância, mas também como sujeito. Embora a substância única envolva a totalidade das coisas existentes, ela não está plenificada em tudo o que há. A substância manifesta-se plenamente naqueles seres nos quais a essência coincide com a existência, nos quais o que deve ser segundo a ordem imanente do Conceito é de fato ou existe. No mundo da cultura esse tipo de coincidência eleva-se ao grau perfeito de realização: quando a substância é assim plenificada, ela deixa de ser apenas substância e torna-se "(...) algo mais elevado, o *Conceito*, o *sujeito*. A passagem das relações de substancialidade ocorre através de sua própria necessidade imanente e não é nada além de sua manifestação (...)" (WL, 6, p. 249).

Essa coincidência entre essência e existência apresenta-se, no contexto da teoria política hegeliana, como a identidade entre a manifestação externa da substância única — representada pelas múltiplas ações dos indivíduos pertencentes a um povo — e a logicidade imanente do Conceito — representada pelo movimento necessário dos acontecimentos históricos regidos pela processualidade do assim

chamado *espírito do povo* (e, em última instância, o *espírito do mundo*). O ato livre é, por sua vez, esse movimento de identificação entre exterioridade e interioridade, entre a existência externa da substância (a ação de um indivíduo singular) e sua logicidade imanente: *é a manifestação do Conceito na existência, e a realização da existência como Conceito*, ou seja, é Idéia. A ação conforme à legalidade imanente do Conceito, a ação racional, é a única forma de ação livre. Hegel opõe a essa concepção de liberdade o *arbítrio* (*Willkür*) (GPR, pp. 65-6).

O arbítrio é aquela forma de liberdade através da qual a vontade está referida a elementos ainda não mediados plenamente pelo Conceito. A liberdade plena só se realiza quando a vontade torna-se infinita, superando seus condicionamentos e tornando-se una com a legalidade dialética imanente ao universo. Por isso, não há para Hegel, por exemplo, a possibilidade de escolha entre as diversas formas de governo (cf. Enz., 10, p. 340): os indivíduos podem se considerar efetivamente livres não devido às alternativas de escolha, mas pela identificação de sua vontade com aquilo que a razão (não uma racionalidade abstrata, mas o desenvolvimento efetivo da Idéia enquanto espírito) prescreve como necessário. Liberdade é, para Hegel, autonomia, e não livre-escolha.

Podemos, agora, tornar explícitas as diferenças básicas entre os dois conceitos de liberdade que estão em disputa. A livre-escolha, em primeiro lugar, não inclui necessariamente a referência a um horizonte racional — no contexto de Kierkegaard, por exemplo, a decisão dá-se na ausência de um tal horizonte, como vimos[30]; em segundo lugar, somente pode haver livre-escolha se há alternativas igualmente possíveis para a efetivação do ato livre, portanto, um âmbito de acontecimentos contingentes em que tal ato está inserido. A autonomia implica, pelo contrário, uma referência imediata a um horizonte racional[31]: isso está implícito na análise etimológica realizada anteriormente, na qual se vê a ação autônoma, para Sófocles, como aquela que se realiza de acordo com as leis da *phýsis*[32]. A ação autônoma é aquela realizada conforme aos ditames da razão, espelhando a legalidade cósmica.

Torna-se claro, portanto, que as críticas feitas contra Hegel não são de um tipo vago como, por exemplo: "não há espaço para a liberdade no sistema". Segundo seus opositores, não há lugar no sistema hegeliano para a *liberdade enquanto livre-escolha*. Ou, aprofundando mais o argumento: o sistema não deixa espaço para a livre-escolha porque nele não há lugar para seu pressuposto fundamental: a vigência de acontecimentos contingentes (seja na aplicação ampla ou restrita desse conceito) no real. Todo o argumento sustenta-se, portanto, na questão ontológica da contingência. E justamente nesse ponto pode-se dizer que tais objeções não passam de críticas externas ao sistema. Veremos agora por quê.

O CARÁTER EXTERNO DAS CRÍTICAS

Segundo conceituação apresentada anteriormente, a crítica externa consta ou da rejeição do pensamento do adversário sem a tematização séria dos pressupostos básicos em que sua teoria está assentada (crítica externa no sentido forte do termo), ou de sua avaliação a partir de instâncias a ele externas, apesar da realização de uma tematização efetiva de seus pressupostos (crítica externa no sentido fraco do termo).

As críticas de Schelling e Kierkegaard podem ser consideradas como externas no sentido forte do termo, porque ambos partem da pura e simples convicção da falta de um espaço para acontecimentos contingentes no sistema hegeliano, desconsiderando o fato de que o próprio Hegel havia tematizado o problema da contingência em lugar central: a teoria das modalidades, ao fim da Doutrina da Essência (*Lógica*). O erro dos críticos não está em afirmar que não exista espaço para fenômenos contingentes no sistema, mas em não tematizar o argumento hegeliano sobre o assunto. Essa desconsideração tem conseqüências mais graves se levarmos em conta que a dialética hegeliana é justamente uma possível resposta ao problema do vínculo entre ne-

cessidade e contingência, uma resposta que não pode ser descartada antes de sua avaliação cuidadosa.

A desconsideração desse ponto é sintomática. No caso de Schelling o problema surge pela adoção de uma pressuposição errada: a *Lógica* e o Sistema da Identidade teriam por base a mesma concepção de método. E é justamente a concepção metódica a grande novidade introduzida por Hegel e, para ele, a oportunidade de resolver o problema da conciliação entre necessidade e contingência no âmago da logicidade do Conceito (ou, mais precisamente, da Idéia, entendida como identidade entre Conceito e realidade, entre essência e existência). Veremos posteriormente que *contingência* não é apenas um conceito entre conceitos da *Lógica*, mas *o* termo que caracteriza todos os demais conceitos enquanto estes se apresentam, ao início de toda atividade de reflexão, como *pressupostos*. Por outro lado, a questão de *se* e *como* elementos contingentes, em última instância, estão efetivamente presentes e mantidos na consolidação do movimento circular da *Lógica*, quando todos os *pressupostos* terminam como *resultados* ou *produtos* da atividade da Idéia e, portanto, como *postos* por esta mesma atividade, isso só pode ser respondido a partir da análise da concepção hegeliana de dialética. Enquanto não oferecemos uma resposta plausível a essas e outras indagações, aquelas críticas permanecem meras suposições e, até agora, críticas apenas externas ao sistema.

2.5. O problema do dogmatismo

O lado crítico da dialética hegeliana e a imunidade da Idéia Absoluta

Mas a filosofia hegeliana não foi acusada apenas de eliminar o espaço para eventos contingentes no mundo real e, conseqüentemente, banir a possibilidade de livre-escolha. Gostaria de apresentar neste capítulo uma última objeção decisiva ao sistema de Hegel: a acusação de dogmatismo. O seu porta-voz é Ludwig Feuerbach, autor de *A essência do cristianismo*[33]. De aluno entusiasmado de Hegel, autor em 1835 de um ensaio em sua defesa contra críticas dirigidas por C. F. Bachmann, Feuerbach passará a um dos mais contundentes críticos do pensamento de seu ex-mestre (K. Löwith, 1986, p. 84ss). Os seus contra-argumentos decisivos estão condensados em *Para a crítica da filosofia hegeliana*, de 1839, onde encontramos uma dúvida já explorada por Kierkegaard: como pode Hegel resolver o problema do começo da ciência?

Devemos ter em mente, nesse ponto, as análises já realizadas a respeito dessa questão. Vimos, com os gregos, que a ciência pode ser considerada "opinião verdadeira acompanhada de razões". Mas não podemos provar todas as nossas afirmações, pois isso conduziria inevitavelmente a um regresso ao infinito. Em algum momento, precisamos parar de dar razões, estancando o processo de prova. Justamente nesse ponto, segundo Kierkegaard, temos de abandonar a racionalidade em prol da adesão, sem razões, a uma afirmação qualquer. Como exatamente essa afirmação equivale ao começo de toda ciência, em última instância esta deve sucumbir à pura crença.

Mas será esta a única solução, ou seja, será inevitável a redução de toda argumentação a uma instância de pura crença, a um elemento irracional último? Aceitaremos o salto de Kierkegaard no abismo da fé cega? Também já deixei explícita anteriormente a solução aristotélica, a ser seguida no Idealismo Alemão por Fichte (ao menos em suas obras tardias) e pelo jovem Schelling: para além do conhecimento que procede por meio de provas, ou seja, para além desse processo sem fim de dar razões, deve existir um conhecimento imediato e certo dos princípios, uma intuição intelectual. Mas não será a intuição intelectual um ato tão inefável quanto a crença dos místicos? Como veremos mais adiante, Hegel lançará fortes críticas a esse recurso a um tipo imediato de conhecimento, por seu caráter arbitrário.

Se não podemos nem devemos apelar a qualquer intuição mística, e se só podemos dar razões no decorrer da ciência e não em seu início, então devemos começar a ciência sem qualquer pressuposição (*voraussetzungslos*), essa a idéia de Hegel. Não devemos, contudo, levar ao pé da letra a assertiva hegeliana. De fato, o filósofo não está nos convidando a começar a ciência do nada, o que seria implausível; ele afirma apenas: nenhuma das nossas pressuposições pode estar imune à crítica. A ciência como um todo deve poder resistir à argumentação crítica, e é isso o que faz da ciência um empreendimento racional. Esse elemento crucial na *Lógica* hegeliana foi reconhecido por Feuerbach.

O autor percebe que a introdução nesse contexto do *voraussetzungslos* evoca a tarefa de uma postura crítica em relação às nossas pressuposições (cf. Zkrit., p. 38): ao início da *Lógica* deveríamos pôr em questão todos os nossos pressupostos, que só estariam justificados ao final do longo processo de reconstrução das categorias. Esse é um requisito básico da *Lógica* hegeliana, ao pretender-se não uma mera exposição, mas uma exposição que é também justificação da Idéia Absoluta como princípio do sistema. Como veremos em detalhe posteriormente, justificação vem a ser, em um primeiro passo, *prova negativa*: ao submetermos cada uma das categorias pressupostas pelo conhecimento objetivo — por todas as ciências particulares — à dimensão negativa da dialética, negamos sua pretensão de elevar-se a *princípio*, a categoria fundante de todo o sistema categorial. Aquele conceito ou categoria capaz de resistir, ao fim, a esse processo crítico sem se relativizar, mantendo-se auto-sustentada, é, então, o fundamento e a sustentação de todas as demais categorias. Essa categoria das categorias é, para Hegel, a 'idéia absoluta'.

O problema todo, segundo Feuerbach, é que a própria crítica também precisará partir de algum pressuposto. Se a categoria última da *Ciência da Lógica*, ou seja, o conceito que dá sustentação a todo o edifício categorial, é 'idéia absoluta', e é isso o que Hegel afirma, então ao menos ela precisará ser pressuposta desde o início para que

o processo crítico tenha sentido. Afinal de contas, não podemos confrontar uma certa categoria criticada com coisa alguma. Se considero falsa ou inadequada uma certa categoria, é porque considero verdadeira ou adequada uma outra categoria já pressuposta ou, ao menos, porque julgo aquela categoria como falsa à luz de certos critérios. Pois bem: 'idéia absoluta' é, na *Ciência da Lógica*, a categoria mais fundamental e, ao mesmo tempo, o critério último para julgamento da verdade ou falsidade de todas as demais categorias enquanto categorias (conceitos universais que fundam ciências particulares). Sendo assim, ela mesma está imune a toda crítica possível, ao menos no contexto da filosofia hegeliana (Zkrit., p. 46).

Para escapulir dessa objeção, Hegel precisaria expor a 'idéia absoluta' a algum elemento capaz de testar sua própria validade. Mas isso não é possível, pois, enquanto *absoluta* ou incondicionada, essa própria categoria não pode expor-se a qualquer elemento que não ela mesma. Em suma, a filosofia hegeliana revela-se como uma teoria dogmática[34], pelo menos em dois sentidos: a) o sistema das categorias está fundado em um pressuposto não passível de crítica, em um postulado dogmático: a Idéia Absoluta; b) esse mesmo sistema, ao apresentar-se como sistema fechado, absoluto, auto-suficiente, torna-se como um todo imune a qualquer tipo de crítica.

A filosofia de Feuerbach é, então, em grande medida estruturada com o intuito de dar conta desse déficit do pensamento hegeliano. Sua idéia é descobrir um elemento de exterioridade efetiva com relação ao pensamento puro, ou seja, um condicionamento exterior capaz de pôr em questão a *Ciência da Lógica* como um todo. Tal elemento é, para Feuerbach, a realidade sensível, o mundo empírico (cf. ENPh., p. 75ss). Somente ao expor-se à oposição efetiva do ser sensível poderia a dialética ser liberada do monólogo dogmático da *Lógica* hegeliana, somente assim poderia a ciência elevar-se a um empreendimento verdadeiramente crítico.

Feuerbach e a possibilidade de uma refutação do sistema hegeliano

Feuerbach tem o mérito de haver reconhecido algo que os demais críticos de Hegel tematizados no presente livro não haviam destacado ou sequer percebido: há um elemento negativo ou crítico na *Lógica* que diferencia esta obra e o método nela utilizado, por exemplo, da filosofia do jovem Schelling. Hegel não parte, como já haviam feito Fichte e Schelling, de um começo absoluto, ao qual teríamos acesso mediante intuição intelectual. Alcançamos o absoluto por meio de um longo processo, ou seja, de modo mediato e não imediato.

A inovação do método nesse ponto é clara, como veremos em detalhe posteriormente: não iniciamos de um princípio a partir do qual poderíamos deduzir ou construir a totalidade das proposições verdadeiras sobre o real, não sustentamos o sistema todo em um tipo de saber imediato como a intuição intelectual. O nosso acesso ao princípio só se dá mediado pela dúvida, pela força negativa da contradição dialética, e só ao resistir a esta pode um determinado conceito (por exemplo, 'idéia absoluta') apresentar-se comprovadamente como *princípio*.

Partindo do reconhecimento e da tematização efetiva desse elemento negativo da dialética hegeliana, as objeções de Feuerbach atingem posição de destaque entre as investigadas até agora: configura-se a possibilidade de uma crítica interna ao sistema. Não rejeitamos sem mais os pressupostos assumidos pela filosofia hegeliana, mas, pelo contrário, assumimos uma de suas reivindicações mais fundamentais — a exigência de que a dialética seja efetivada como método crítico, pretensão sem a qual a *Lógica* não consegue se realizar como núcleo de justificação (no caso da dimensão crítica da dialética, prova negativa) da Idéia Absoluta —, e procuramos mostrar que a *Lógica* e, com ela, o sistema hegeliano como um todo não foi capaz de sustentar até o fim essa mesma pretensão. A crítica interna consta do reconhecimento desse pressuposto tão decisivo

na *Lógica* e da pergunta: pode a dimensão crítica da dialética ser mantida até o fim no próprio sistema hegeliano? A resposta de Feuerbach, como vimos, é negativa.

No capítulo quarto examinaremos em detalhe a concepção de método em Hegel, buscando explicitar até que ponto esse elemento originário da dialética — sua dimensão negativa ou crítica — foi preservado ou não na *Lógica*, até que ponto o sistema hegeliano foi capaz de dar conta da relação entre a absolutidade da Idéia — sua circularidade, instaurada pela dimensão especulativa da dialética — e sua própria dimensão negativa. Veremos, por outro lado, em que medida as duas objeções centrais contra o sistema hegeliano — a acusação de necessitarismo e dogmatismo — terminam convergindo em seu fundamento lógico-ontológico. O exame dessa possível convergência será realizado no que segue.

2.6. A convergência das críticas: a importância do estudo do método

O vínculo entre as objeções de totalitarismo e *necessitarismo*

Se a fragilidade das críticas de Schelling e Kierkegaard resulta justamente de seu caráter externo forte, ou seja, sua recusa à tematização de elementos centrais do pensamento de Hegel, então nossa finalidade deve ser elevar o confronto com o sistema a uma efetiva crítica interna. Isso será possível se diagnosticarmos o ponto em comum das três críticas mencionadas, e se pudermos demonstrar em que medida esse elemento pode ser desenvolvido em direção a uma possível objeção imanente ou mesmo refutação do sistema. Mas qual seria esse ponto em comum?

Já sabemos que a presença no real de um espaço para acontecimentos contingentes é condição de possibilidade para a ocorrência de livre-escolha, e, quanto mais amplo esse espaço, maior o âmbito resguardado para a ação livre. O que significa: a toda ação realizada de modo efetivamente livre (no sentido de 'livre-escolha') corresponde um âmbito do mundo real no qual há presença de acontecimentos contingentes. Negar a presença de fenômenos contingentes em todo e qualquer âmbito do real implica negar a realização da livre-escolha de modo geral. Sendo assim, a acusação da impossibilidade de livre-escolha só pode ser respondida a partir do estudo mais fundamental do tratamento hegeliano do problema da contingência. À avaliação do problema do totalitarismo deve preceder a análise da questão do necessitarismo: o totalitarismo político pode ser visto como uma conseqüência do necessitarismo ontológico. Isso não significa que, caso venhamos a descobrir um efetivo espaço para acontecimentos contingentes no sistema, a teoria política hegeliana estará livre da acusação de ter eliminado a liberdade de escolha: a presença de um âmbito de contingência no real é condição necessária mas não suficiente para a vigência da liberdade.

Necessitarismo e dogmatismo

Até aqui foi cumprido o primeiro passo: conhecemos o vínculo a unir o problema político da liberdade e a questão ontológica da contingência. Devemos, agora, realizar um segundo e mais complicado movimento: mostrar o vínculo estrito entre os conceitos de 'contingência' e 'contradição' na *Lógica*. Feito isso, mostrarei em que medida as críticas de necessitarismo e dogmatismo pressupõem um problema mais básico a interligá-las.

Ora, à primeira vista essa parece uma questão sem sentido. O conceito de 'contingência' vem sendo usado até aqui no contexto da teoria do ser ou Ontologia: ele diz respeito a um determinado modo de ser dos acontecimentos reais. Ao inverso, o conceito de

'contradição' pertence à esfera dos problemas de método: a detecção de qualquer contradição em um sistema teórico leva à sua rejeição como falso, e esta, como veremos, é a mola propulsora da dimensão crítica da dialética. Como problemas tão díspares, relativos ao modo de ser de acontecimentos reais e ao modo de se proceder ao construir ou derrubar teorias, poderiam ter algo em comum?

Todavia, no contexto da filosofia hegeliana esse divórcio entre questões metodológicas e ontológicas é inexistente. A *Ciência da Lógica* é, como a *Crítica da razão pura* de Kant, ao mesmo tempo um tratado de método e uma Ontologia — devemos recordar que Kant, ao final da *Crítica*, trata sua Filosofia Transcendental como substituta da antiga Metafísica Geral (Ontologia) (KrV, B873), mesmo sendo esta uma Ontologia idealista no contexto de uma Nova Metafísica. A *Lógica* trata de questões, se quisermos, lógico-ontológicas. Mediante o estudo em detalhe da dialética estaremos também explicitando as leis básicas que, segundo Hegel, organizam os mais diversos âmbitos da realidade, desde a atividade abstrata do pensamento até os elementos constitutivos do mundo natural e da realidade humana.

O vínculo entre metodologia e teoria do ser, e, portanto, o imbricamento estrito das críticas citadas acima, ficará totalmente explícito somente ao fim de nossa análise da dialética. Por ora, posso apenas introduzir o leitor na abordagem a ser realizada depois. A dialética hegeliana trata do jogo de opostos que constitui tudo o que há. O motor do processo dialético é, segundo Hegel, a contradição. Mas o termo 'contradição' não tem nesse contexto o mesmo significado que possui na Lógica clássica. Esse é um ponto decisivo para a compreensão do pensamento hegeliano. Para esse autor, 'contradição' possui três sentidos diversos: insuficiência, insuficiência superada e disrupção (ou destruição), cada qual expressando características específicas dos elementos que constituem o jogo de opostos no decorrer do processo dialético. Insuficiência é a característica de cada entidade (coisa ou conceito) ao necessitar do vínculo com

seu oposto para conservar-se (permanecer vivo, no caso dos seres vivos; permanecer com sentido, no caso de conceitos). Onde esse vínculo deixa de ocorrer, a insuficiência desenvolve-se em disrupção. Esta, no entanto, é evitada quando ocorre a síntese ou unidade de opostos. Síntese de opostos significa superação da insuficiência, respectivamente neutralização de seu caráter potencialmente disruptivo, ou seja, de sua capacidade de gerar a destruição das entidades envolvidas (entendida, no caso de conceitos, apenas como perda de sentido em geral ou ao menos de seu sentido originário e, no caso do ser vivo, morte).

Como veremos, justamente a presença de insuficiência na esfera do pensamento (no contexto da *Ciência da Lógica*), ou melhor, o fato de que ela é, em casos específicos, superada apenas provisoriamente, é a condição de possibilidade da vigência de contingência nessa mesma esfera. E, por sua vez, somente porque há presença de um momento de contingência na esfera do pensamento, é possível aplicar a dimensão crítica da dialética no exame das categorias. Isso significa que ambos os problemas, a questão da contingência e a questão da criticidade do método, estão intimamente imbricados.

Mais detalhes sobre esse assunto serão dados no devido momento. O importante, por ora, é termos clareza sobre este ponto: todas as críticas tratadas até aqui remetem a uma única questão básica — que é dialética? A confirmação ou rejeição das objeções a Hegel só será possível se oferecermos uma resposta clara a essa pergunta.

Terminologia 2

Absoluto. Usado como adjetivo, o termo significa *incondicionado*. Um saber é absoluto quando independe de condições e, portanto, não pode ser posto em dúvida.

O absoluto. Quando substantivado, o termo denota o princípio do sistema: no caso de Schelling, o mesmo que **identidade absoluta**; em Hegel, sinônimo de **Idéia Absoluta**.

Ciência da Lógica. Obra de Hegel equivalente à **Ontologia**, contendo o estudo das categorias e suas relações lógicas. Esse sistema de categorias expressa, por sua vez, a estrutura ordenadora ínsita em tudo o que há (**Idéia Absoluta**).

Conceito. Em sentido amplo, é o próprio método dialético em suas três dimensões (cf. Terminologia 4), a estrutura em movimento imanente a tudo o que há. Quando realizado ou efetivado, o Conceito é **Idéia**. Em sentido específico, trata-se do método como realizado na Doutrina do Conceito, em contraposição à Doutrina do Ser (primeira parte da *Lógica*) e à Doutrina da Essência (segunda parte).

Conhecimento *a posteriori*. Conhecimento composto de **proposições** justificadas por meio da observação.

Conhecimento *a priori*. Conhecimento baseado em **proposições** justificadas sem o apelo à observação. Sua justificação pode ocorrer, por exemplo, pelo recurso a regras lógicas.

Contingência. Contingente é o evento cuja ocorrência é possível mas não necessária (ele pode não ocorrer), ou a afirmação cuja verdade é possível mas não necessária (ela pode não ser verdadeira).

Dogmatismo. Em Filosofia, não propriamente a atitude de alguém que recusa oferecer argumentos em defesa de suas idéias. Significa, muito mais, a incapacidade de expor certa opinião a uma aferição crítica.

Filosofia (Sistema) da Identidade. Designação dada por Schelling à Filosofia responsável pela investigação da estrutura ordenadora do mundo, mas incapaz de tratar a questão da existência das coisas. Por meio dela, sabemos *como* ou *o que* são as coisas mas não *que* elas são ou existem.

Filosofia Positiva. Filosofia responsável, segundo Schelling, pela resolução da questão: por que as coisas existem?

Idéia. É o **Conceito** efetivado ou realizado.

Idéia Absoluta. Não apenas a última das categorias da ***Ciência da Lógica***, mas o próprio sistema categorial como um todo. É a realização máxima do **Conceito**, sua exposição plena, destituída de quaisquer condicionamentos externos.

Identidade absoluta. Na filosofia de Schelling, a substância única imanente ao universo, dotada de uma lógica de desenvolvimento responsável pela gênese da natureza e do mundo da cultura.

Intuição/intuição intelectual. Conhecimento imediato, direto, de algo. Intuição sensível: observação de algo. Intuição intelectual: apreensão direta de certas afirmações verdadeiras somente por meio de inquirição abstrata.

Liberdade

Livre-escolha. Escolha entre modos alternativos de conduta igualmente possíveis mas não necessários.

Autonomia. No presente contexto, ação conforme ao que prescreve a razão (seja a racionalidade humana ou a razão enquanto estrutura ordenadora do universo (**identidade absoluta** em Schelling)).

Lógica Modal. Disciplina responsável pelo tratamento da função lógica das categorias modais, como 'necessidade', 'contingência', 'possibilidade'.

Necessitarismo (determinismo). Concepção segundo a qual todos os eventos do universo estão predeterminados por leis naturais, não havendo qualquer espaço para acontecimentos contingentes.

Objetividade/subjetividade. Em Schelling, equivalente à oposição entre realidade e idealidade. A subjetividade humana é uma expressão posterior e mais plena de uma idealidade já ínsita nos eventos naturais.

Ontologia. Teoria de tudo o que há ou existe em suas estruturas essenciais.

Proposição. Afirmação que pode ser verdadeira ou falsa.

Totalitarismo (político). No sentido específico tematizado no presente livro, a eliminação da possibilidade de livre-escolha pelos indivíduos devido à subordinação de sua conduta ao processo de desenvolvimento da **Idéia Absoluta**, responsável pela instauração necessária de certos aspectos da realidade social e política.

Sumário

Três são as objeções fundamentais a Hegel: sua concepção de mundo pressuporia a vigência de uma legalidade capaz de predeterminar todos os acontecimentos, com isso eliminando o espaço para eventos contingentes (necessitarismo); por meio dessa eliminação, sua filosofia seria responsável pela impossibilidade da presença de livre-escolha em geral por parte dos indivíduos, cujas ações são também incluídas na esfera dos eventos necessários (totalitarismo); na esfera do pensamento, a anulação da contingência está relacionada à recusa do caráter contingente da verdade de certas afirmações, o que inviabilizaria a crítica à teoria hegeliana — de uma teoria contendo tão-somente afirmações necessariamente verdadeiras não podemos extrair sua falsidade, portanto, sua recusa após avaliação torna-se inviável. Conclusão: apesar de aparentemente desconexas, as três críticas revelam-se como sustentadas em apenas uma questão essencial, o problema da presença ou não de um espaço para ocorrências contingentes nas esferas do ser e do pensamento.

Isso permite a unificação das três acusações e sua transformação em um único confronto com Hegel. Ao compreendermos que, no contexto da filosofia desse autor, o problema da contingência foi explicitamente tematizado na *Ciência da Lógica*, podemos elevar as críticas de início externas a um embate imanente ao sistema. O estrito vínculo entre o problema da contingência e o conceito de 'contradição' em dialética torna imprescindível o exame do método.

Próximo capítulo

Compreender todas as peculiaridades da metodologia desenvolvida por Hegel só é possível a partir do estudo do desenvolvimento dos problemas de método no decorrer do Idealismo Alemão. Os sucessivos impasses metódicos vividos por Kant, Fichte e Schelling exigiram de Hegel a reforma nos fundamentos da Filosofia, dando origem à sua peculiar concepção de dialética.

capítulo 3

Ontologia e Método: Hegel e a Nova Metafísica

3.1. Considerações preliminares

A inserção da dialética ~~hegeliana~~ no contexto do Idealismo Alemão

Em sua obra *A gênese da dialética hegeliana*, M. Baum mostra-se a favor de uma investigação da origem da dialética feita através do exame da história da formação da própria filosofia de Hegel, abstraindo-se para tanto do contexto mais abrangente do Idealismo Alemão. O autor justifica seu ponto de vista apelando ao suposto caráter original e único da metodologia utilizada por Hegel: "É de fato possível e mesmo inevitável remeter a gênese da dialética hegeliana também à influência de filósofos antigos ou contemporâneos; no entanto, nenhum dos pretendidos fundadores ou cofundadores [da dialética] intencionou nem de longe uma tal concepção do conceito e do método da Filosofia. É, portanto, legítimo e oportuno observar a gênese da dialética hegeliana a partir de si mesma e abstrair daqueles autores que não tinham de modo algum o objetivo de construir uma dialética no sentido de Hegel" (1986, p. 5).

De fato, os estudos realizados por meio desse tipo de investigação imanente são não só legítimos como, em muitos casos, frutíferos. Mas a afirmação de M. Baum parece imprecisa em pelo menos um ponto: a dialética hegeliana, seja em sua dimensão positiva ou negativa, foi, sim, em grande medida antecipada por Fichte e Schelling. Este último chega a denominar tardiamente o método empregado em sua Filosofia da Identidade especificamente de *princípio de desenvolvimento* (Gesch., p. 524), mostrando o quanto esta antecipou a futura concepção processual do absoluto elaborada por Hegel. Por outro lado, também o traço negativo-crítico da dialética, a característica mais marcante da metodologia hegeliana, também havia sido antecipada, não por Schelling, mas por Fichte. É certo que a teoria do desenvolvimento proposta por Schelling não tem todos os traços posteriormente explicitados por Hegel e que Fichte não havia conciliado os dois momentos do método — a serem denominados posteriormente dimensões crítica e especulativa da dialética — em uma única estrutura fundamental, mas não se pode negar o débito da dialética hegeliana para com tais autores. Sendo assim, devemos ter em mente que a concepção hegeliana de dialética só pode ser compreendida plenamente quando contextualizada na história do desenvolvimento do problema do método no Idealismo Alemão. É o que pretendo fazer a seguir.

3.2. A Filosofia da Reflexão: de Kant a Fichte

A Nova Metafísica: revolução no método e nos fundamentos da Filosofia

A filosofia de Hegel representa o ápice do trabalho de uma geração inteira de pensadores cuja meta era a fundação de uma nova

Metafísica. O pai dessa geração é, sem dúvida, Kant[35], queiramos ou não enquadrá-lo no esquema do assim chamado Idealismo Alemão (o que faço no que segue[36]). Essa Metafísica renovada deveria superar o dogmatismo ínsito nos sistemas filosóficos da tradição, especialmente nas teorias ancoradas na suposição de entidades transcendentes ao mundo natural, como era o caso da Ontologia clássica. Dogmatismo, nesse contexto, não diz respeito tanto a uma incapacidade em apresentar argumentos a favor desta ou daquela concepção de mundo, mas no uso de conceitos como 'alma', 'mundo' ou 'Deus' sem uma investigação prévia de nossa capacidade de conhecer os supostos objetos por eles denotados.

Em sua contraposição ao dogmatismo, Kant tem em vista sobretudo a filosofia de C. Wolff (1679-1754), ou melhor, uma de suas versões condensadas difundida na época como manual de estudo, na qual o dedutivismo wolffiano, a tentativa de deduzir conhecimento objetivo a partir de proposições universalíssimas ou princípios suportados por idéias metafísicas, é ainda mais acentuado (cf. M. Wundt, 1924, pp. 50-1). Em vez de supor tais princípios como certos e não problemáticos, seria necessário realizar uma crítica prévia do conhecimento humano com o intuito de estabelecer os seus limites e possibilidades.

Essa mudança metódica vem ancorada em uma outra revolução na Metafísica, ainda mais essencial: a renovação de seus fundamentos. Se a Metafísica tradicional estava ancorada sobretudo em uma teoria do ser considerado como autônomo com relação ao sujeito cognoscente — uma Metafísica Realista, portanto —, a Nova Metafísica tem na subjetividade[37] sua base última e no Idealismo a posição filosófica correspondente. Em Kant, o único mundo a que temos acesso é a realidade constituída pelos processos cognitivos da mente humana: para além deste mundo fenomênico há a incógnita, a opacidade radical da coisa-em-si-mesma.

Se a Natureza não é um caos mas um cosmos, um mundo ordenado, isso não ocorre devido a regularidades presentes no com-

portamento do mundo material — se há tais regularidades, isso não podemos saber. A Natureza é um cosmos porque o ser humano, ao tematizar os dados múltiplos fornecidos pela sensibilidade, uma das faculdades do sujeito cognoscente, termina por unificá-los de acordo com determinadas regras: "(...) a legislação mais elevada da natureza precisa residir em nós mesmos, quer dizer, em nosso entendimento (...)" (Kant, Prol., p. 78). A subjetividade não é apenas o centro de uma renovação epistemológica, mas de uma revolução ontológica idealista: o *ser enquanto fenômeno* é constituído pelas leis fornecidas pela razão humana.

Kant e seus críticos

Seguindo a linha inaugurada por Descartes, os filósofos do Idealismo Alemão encontram nesse novo fundamento a possibilidade da atividade crítica universal inerente à Nova Metafísica: enquanto o princípio primeiro-último da Ontologia, o núcleo fundador da ordem do cosmos, não se apresenta mais como elemento externo à atividade de conhecimento, mas *é* a própria subjetividade e sua capacidade legisladora, nada impede o processo de esclarecimento da razão por ela mesma[38]. Nada pode impedir o filósofo na realização dessa tarefa, "(...) *pois aquilo que a razão produz totalmente a partir de si mesma não pode manter-se oculto, mas é trazido à luz por intermédio da razão* (...)" (KrV, A XX). Essa possibilidade de uma autotematização do sujeito cognoscente, essa reflexividade é o pressuposto de toda a Nova Metafísica, de toda a Metafísica Crítica[39].

Para os sucessores de Kant, apesar de sua obra estar à altura de seu tempo, propiciando "(...) os fundamentos da nova Filosofia alemã (...)", como dirá Hegel (WL, 5, p. 59, n.), ela foi incapaz de realizar plenamente o projeto de uma Nova Metafísica. O postulado de uma coisa-em-si ao mesmo tempo desconhecida e pressuposto necessário para a constituição do conhecimento (já que a experiência não é possível sem a presença de um material a ser recebido pela

sensibilidade) contradizia a exigência de criticidade do filosofar, e a falta de um procedimento homogêneo e claro, aliada a dificuldades específicas na argumentação fornecida na *Crítica*, punha em ruínas a reivindicação de sistematicidade inerente a qualquer teoria que se pretenda filosófica.

Em 1792, no célebre escrito *Aenesidemus*, tematizado por Fichte em recensão no mesmo ano, G. E. Schulze (1761-1833) realiza a defesa do ceticismo contra a filosofia kantiana, alertando sobretudo para o caráter contraditório da postulação da coisa-em-si (cf. M.Wundt, 1927, p. 96)[40]. Por outro lado, as dificuldades metódicas do pensamento kantiano serão cedo reconhecidas: em *Sobre os progressos da Filosofia* (1969, pp. 50-1), antes, portanto, da publicação da primeira versão da *Doutrina da Ciência* de Fichte, Salomon Maimon (1753-1800) chamará a atenção para o problema da má circularidade na prova transcendental, o elemento argumentativo nuclear da *Crítica*.

Examinemos de perto essa objeção lançada por Maimon, decisiva para os desenvolvimentos posteriores do Idealismo Alemão. Kant havia renegado, como vimos acima, a tentativa de importantes pensadores medievais de ancorar a Ontologia, a teoria do ser ou da realidade, em uma Teologia do transcendente, negando a possibilidade de conhecimento de qualquer entidade situada para além do mundo fenomênico. Mas ele manteve um elemento determinante em alguns modelos clássicos da Antiga Metafísica: a tentativa de realização de um conhecimento objetivo certo e indubitável e, portanto, apriórico, não fundado na experiência.

Kant acreditava no sucesso da nova Física newtoniana na descrição correta dos fenômenos naturais, mas sabia também, seguindo David Hume (1711-1776), que as pretensões de necessidade e universalidade embutidas em suas afirmações básicas não poderiam ser sustentadas a partir de qualquer prova empírica. Kant concede que toda indução fornece apenas o indício de que *possivelmente* — e jamais necessariamente — as regularidades detectadas

em um grupo específico de fenômenos possam ser tidas por regularidades presentes em todos os fenômenos da natureza. De onde proviria a justificação do caráter necessário e universalíssimo das leis fundamentais apresentadas por Newton?

Como Aristóteles, Kant concebe os sistemas teóricos como constituídos por afirmações expressas em proposições compostas de sujeito e predicado. Se a ciência é constituída por sistemas teóricos desse tipo, então o conhecimento de suas bases legitimadoras deve iniciar pelo exame da estrutura das proposições (ou juízos). Além de serem compostas por sujeito e predicado, as proposições diferenciam-se enquanto analíticas ou sintéticas. No primeiro caso, o predicado não acresce fundamentalmente nada de novo em relação ao que já está implícito no sujeito. Ao afirmarmos "todos os corpos são extensos", o predicado não acresce nada ao sujeito, visto que está contida analiticamente no conceito 'corpo' a idéia de extensão. Essas proposições ou juízos analíticos são verdadeiros *a priori*, e, justamente por isso, são necessários e universais: não precisamos da experiência para detectar a verdade de tais juízos, pois tudo o que precisamos é verificar aquilo que já está neles contido — devemos considerar se o predicado apenas explicita o que está implícito no sujeito —, e isso os torna necessariamente verdadeiros, pois sua falsidade não é possível sem ferir o princípio de não-contradição e universais, pois em nenhum momento ou circunstância eles deixarão de ser verdadeiros. Há, por outro lado, os juízos sintéticos, do tipo: "este corpo está em movimento". Nesse caso, dependemos da experiência para decidir pela verdade ou falsidade da asserção.

Mas não pode ser o caso que todos os juízos sintéticos sejam empíricos, ao menos se considerarmos a ciência newtoniana da natureza como contendo juízos universal e necessariamente verdadeiros. Segundo Kant, a Física newtoniana contém juízos do tipo "(...) tudo o que ocorre é sempre determinado anteriormente por uma causa (...)" (cf. Prol., p. 50). Ora, esse juízo não pode ser analítico, pois no predicado diz-se mais do que está expresso no sujeito. Não

sendo analítico, e ainda assim tendo validade universal e necessária, esse juízo tem de ser sintético *a priori*. Em tais juízos da ciência da natureza o predicado acresce algo ao sujeito, propiciando a expansão do conhecimento e, ainda assim, garantindo seu caráter universal e necessário. A *Crítica da razão pura* tinha por intuito básico responder a esta questão: como tais juízos são possíveis, se sua necessidade não pode provir nem de meras leis lógicas como o princípio de não-contradição, nem da observação empírica?

Segundo Kant, esses juízos são possíveis porque a subjetividade proporciona estruturas transcendentais — conceitos universais e sua conexão lógica — que determinam a verdade necessária de tais juízos. A sua verdade não está sustentada, portanto, em nenhum tipo de observação empírica, mas na conformidade do juízo a elementos transcendentais pressupostos. A Antiga Metafísica havia pecado ao também pressupor as estruturas transcendentais sem esclarecer "(...) *como nós conseguimos* a priori *tais conceitos, para depois podermos também determinar seu uso válido tendo em vista os objetos de todo conhecimento em geral*" (KrV, B 23-4). Mais do que a simples análise de conceitos como 'espaço' e 'tempo', enquanto condições de possibilidade do conhecimento matemático puro ou não empírico, e 'causa' e 'efeito', como condições de possibilidade do conhecimento puro da natureza, a Nova Metafísica deveria fornecer a *prova* da legitimidade desses conceitos. Era necessário tanto legitimá-los enquanto conceitos puros, remontando-os à sua origem, à sua fonte na subjetividade — no caso de 'espaço' e 'tempo', apresentá-los como, originariamente, formas puras da intuição, ou seja, remetê-los à faculdade da sensibilidade —, como justificar sua validade como base de conhecimento objetivo *a priori*.

Mas é justamente na tentativa de justificar a validade desses elementos transcendentais como condição de possibilidade de certas ciências particulares, tarefa reservada à assim chamada *prova transcendental*, que o problema da circularidade apontado por Maimon ganha força. A objeção procede se concebermos o argumento kan-

tiano realizado na *Crítica da razão pura* como um tipo de prova direta mediante procedimento regressivo-dedutivo. Citemos como exemplo o procedimento que Kant adota na primeira exposição transcendental, no contexto da Estética (*Crítica da razão pura*). Busca-se nesse ponto provar o espaço como forma pura da intuição sob a pressuposição prévia de que a Geometria contém proposições sintéticas *a priori*. Segundo Kant, a Geometria é uma ciência que "(...) *determina sinteticamente e* a priori *as propriedades do espaço*" (KrV, B 40) pergunta-se, então, "*o que precisa [*muss*] ser a representação do espaço para que, a partir dela, seja possível tal conhecimento?*" (B 40). Conclusão: o espaço "(...) *precisa [*muss*] ser originariamente intuição* (...). *Mas essa intuição precisa ser encontrada em nós* a priori, *ou seja, antes de toda percepção de um objeto* (...)" (B 40-1).

É fácil constatar o caráter notoriamente regressivo do argumento proposto por Kant: ele parte de um conhecimento dado e vai na direção de suas condições de possibilidade (o procedimento progressivo percorreria o caminho inverso). Agora, possui esse argumento uma estrutura inferencial, ou seja, o filósofo quer *deduzir* a verdade de certas condições de possibilidade da verdade de certo tipo de conhecimento apriórico? Se a resposta for sim, então a argumentação é circular. Vejamos esse ponto em detalhe. Kant parte da constatação de que a Geometria determina o espaço sinteticamente e *a priori*; ele oferece, então, argumentos que procuram sustentar o vínculo entre essa ciência e certos elementos transcendentais sem os quais ela não seria possível. Segundo o autor, proposições sintéticas ou são *a posteriori* ou *a priori*. Como vimos anteriormente, apenas no segundo caso temos proposições sintéticas com caráter universal e necessário, e elas só são possíveis porque são fundadas não na experiência, mas em certos elementos transcendentais e *a priori* fornecidos pela subjetividade transcendental.

Com esses pressupostos básicos da Filosofia Transcendental kantiana (que poderiam ser, de todo modo, questionados), alcançamos a primeira premissa do argumento: que o espaço seja uma forma pura da intuição é condição necessária para a realização da Geometria enquanto ciência capaz de elaborar proposições sintéticas e *a priori*. A segunda premissa do argumento, ou seja, que a Geometria contém proposições sintéticas *a priori*, Kant pretende obtê-la de uma simples constatação fática[41]. A partir dessas duas premissas, o filósofo procura, então, inferir a proposição que afirma o espaço como forma pura da intuição como proposição verdadeira. O argumento como um todo teria a seguinte forma lógica: 1. Se a Geometria contém proposições sintéticas *a priori*, então o espaço é uma forma pura da intuição; 2. A Geometria contém proposições sintéticas *a priori*; 3. Então, o espaço é uma forma pura da intuição.

O argumento como um todo é circular (má circularidade). Isso porque, se a primeira premissa é verdadeira, então a segunda premissa só pode ser obtida como verdadeira se pressupusermos de saída a conclusão como verdadeira — que a Geometria contém proposições sintéticas *a priori*, isso só pode ser estabelecido como verdadeiro se considerarmos o espaço de saída como forma pura da intuição —, e não podemos agora querer inferir daí a conclusão novamente como verdadeira sem má circularidade (cf. H. Palmer, 1983). O mesmo se dá em certos momentos da dedução transcendental das categorias. Kant afirma, por exemplo, em B 126: "(...) a validade objetiva das categorias como conceitos *a priori* basear-se-á no fato de que somente através delas a experiência (segundo a forma do pensamento) é possível. Pois elas [as categorias] se referem necessariamente e *a priori* aos objetos da experiência porque apenas através delas qualquer objeto em geral da experiência pode ser pensado". O argumento poderia ser reconstruído do seguinte modo: 1. Se nós (seres racionais) temos experiência de qualquer objeto, então as categorias têm validade objetiva; 2. Nós temos experiência de objeto; 3. Então, as categorias têm validade objetiva.

Assim exposta, sem mais, a prova é obscura, não conclusiva. Por que seriam as categorias tão decisivas para que exista experiência de objetos? O que vem a ser aqui 'experiência'? Para tornar o

argumento plausível precisaríamos explicitar outros elementos aí pressupostos, e isso só é possível revelando concepções básicas na Psicologia kantiana. Segundo o autor, a experiência é resultado de uma colaboração íntima da *sensibilidade* e do *entendimento* (duas das faculdades da subjetividade), sendo que a *razão* tem nesse contexto apenas função reguladora (a idéia de *mundo* como o conjunto de todos os fenômenos, por exemplo, regula a práxis do cientista na tentativa de universalização de suas teorias sobre fenômenos naturais). O processo de conhecimento inicia na recepção, pela sensibilidade, do material a ser trabalhado pelo entendimento. Fazendo uso do entendimento, realizamos juízos, unificando as percepções em uma consciência, que pode ser particular ou geral; se, para a unificação das percepções, pressupomos a consciência particular, então o resultado é a realização de juízos subjetivos, não universais (juízos válidos apenas para mim ou para alguns poucos); se pressupomos a consciência universal, temos por conclusão juízos objetivos (válidos não apenas para mim, mas para todos os seres racionais), e só a partir desse nível temos propriamente *experiência* (Prol., pp. 56 e 61).

Mas só podemos realizar tais juízos utilizando categorias. Agora podemos compreender melhor por que as categorias são de fato condição de possibilidade da experiência: elas são parte da estrutura transcendental que sustenta juízos objetivos ou universalmente válidos. O argumento como um todo, apesar de sua complexidade, permanece regressivo, já que Kant introduz a efetividade da experiência como base da prova (na explicitação feita acima, a segunda premissa). Como a experiência só é possível, seguindo a informação da primeira premissa, sob a condição da validade objetiva das categorias, a verdade da segunda premissa é suportada ou dependente da verdade da conclusão: o argumento é circular. Como dirá Maimon: "(...) a Filosofia Crítica não pode fazer aqui mais do que mostrar que, para a possibilidade da experiência em geral, no sentido em que ela toma a palavra experiência, princípios sintéticos gerais (por exemplo, tudo tem uma causa) precisam ser pressupostos e, ao mesmo tempo, para a realidade (referência a objetos) desses princípios, precisa-se pressupor a experiência como *factum*, ou seja, ela precisa mover-se em um constante círculo" (1969, p. 51)[42].

Para escapar da má circularidade mantendo a estrutura regressiva da argumentação, poderíamos proceder de dois modos. Poderíamos recusar o caráter dedutivo do argumento, enfraquecendo a prova: não temos mais a pretensão de inferir a verdade das condições de possibilidade, mas simplesmente *mostrá-las*. Esse passo foi dado por pesquisadores como M.Wundt (1924, p. 411) e R. Bubner. *Provar*, nesse contexto, não equivaleria a uma prova lógica, à aceitação necessária de uma certa conclusão a partir da aceitação da verdade de certas premissas, mas a uma *mostração* de fundamentos de direito que legitimam dado ponto de vista: "Não se trata aqui de uma obrigação de concordância, [como aquela] que uma correta prova [*Beweis*] traz consigo para todo ser racional, mas da indicação [*Nachweis*] de uma legitimação" (Bubner, 1984, p. 65). Esse enfraquecimento da prova não permite, contudo, o estabelecimento de um conhecimento certo e indubitável, o que é dificilmente conciliável com a pretensão kantiana: como o conhecimento universal e necessariamente verdadeiro de certas ciências particulares poderia estar ancorado em elementos transcendentais cuja prova não poderia ser mais do que um mostrar inconclusivo?

Poderíamos, ainda, trabalhar com prova indireta: se e enquanto certo elemento transcendental é condição de possibilidade de dado conhecimento, então aquele que considera esse conhecimento como verdadeiro e nega sua condição de possibilidade entra em contradição; refutando nosso oponente, provamos indiretamente a verdade de nosso ponto de vista: temos de aceitar como verdadeira a proposição indicativa de certa condição de possibilidade[43] [44]. A última solução seria abandonar a estrutura regressiva e buscar a realização da prova transcendental no contexto de algum método

progressivo. O próprio Kant reuniu sob a denominação *dedução transcendental* uma variedade de mecanismos de prova incluindo todas essas alternativas a serem aprofundadas no decorrer do Idealismo Alemão[45].

Os seguidores de Kant logo se deram conta da origem do impasse na metodologia transcendental: a *Crítica da razão pura* tornara a argumentação filosófica dependente de uma suposição prévia acerca da correção de dados saberes particulares. A ciência da natureza precisava estar ancorada em um saber transcendental, mas este era suposto adequado somente por ser condição possibilitadora daquela ciência tida como certa. Todo o esforço dos idealistas posteriores será no sentido de libertar a argumentação filosófica em geral de vínculos com instâncias não filosóficas.

Lugar destacado nesse contexto ocupará a obra de K. L. Reinhold (1757-1823) que, apesar de ainda fortemente vinculado a Kant, passa a exigir de seus contemporâneos uma Filosofia mais sistemática do que a oferecida na *Crítica*. Em 1789, este autor publicará *Tentativa de uma nova teoria da capacidade humana de representação*, seguida, em 1791, do escrito *Sobre o fundamento do saber filosófico*, que muito impressionará Fichte[46]. Segundo Reinhold, a toda "(...) Filosofia até agora, sem exceção mesmo da *kantiana*, se a observarmos como *ciência*, falta nada menos do que um *fundamento*" (1978, p. 3). A *Crítica da razão pura* é vista como propedêutica a um sistema de Filosofia ainda a ser construído (1978, pp. 69-70). O conhecimento verdadeiro deveria estar fundado em um princípio seguro, em uma proposição básica não condicionada por nenhuma outra proposição, concebida como condicionante ou determinante de todos os demais conceitos fundamentais da Filosofia (1978, pp. 353-4). Esse princípio primeiro-último, absoluto, é, segundo Reinhold, a "proposição da consciência" (1978, p. 354).

Nasce aqui o programa de uma nova reforma de método na Filosofia: contra o procedimento tipicamente utilizado por Kant, ou seja, contra o método regressivo, surge a exigência de realizar o

sistema filosófico progressivamente através da dedução de proposições (ou, simplesmente, construção de conceitos) a partir de um princípio fundamental tido como certo e indubitável. Esse projeto será seguido à risca por Fichte e Schelling, e, no que diz respeito à pretensão de cientificidade — concebida aqui como realização da Filosofia a partir de um método seguro — e, principalmente, *autonomia* do filosofar, também por Hegel. Era preciso concentrar-se em um único elemento, não se dispersar na pluralidade de princípios, e, a partir dessa base sólida, construir o edifício inteiro da ciência.

Fichte: a construção apriórica da experiência

Fichte é um kantiano, e seu ponto de partida não poderia ser outro: o mundo experienciado por cada um de nós, a totalidade dos objetos, é uma realidade construída pelo próprio sujeito cognoscente, e se há ordem neste mundo, se há leis que determinam o comportamento dos objetos, tal ordem foi instaurada pela própria subjetividade. Mas Fichte radicalizará o idealismo kantiano justamente com o intuito de eliminar o déficit de dogmatismo trazido pela postulação da coisa-em-si na *Crítica da razão pura*. Para além dessa realidade-percebida, do mundo dos fenômenos, não há uma realidade desconhecida, mas o vácuo puro e simples, ou seja, nada. Se há qualquer tipo de mundo, este é o mundo das representações, constituído por cada um de nós quando realizamos o ato de conhecer.

Por outro lado, entre a totalidade das nossas representações percebemos algumas como contingentes ou dispensáveis: se afundo este galho reto na água, ele aparece como algo torto, mas julgo essa representação como errada e a descarto; outras representações, pelo contrário, são tidas por necessárias ou irrecusáveis: se há de fato seres vivos e se tais e tais elementos são as condições possibilitadoras para a presença de vida, então esses mesmos elementos — por exem-

plo, a presença de interação entre o ser vivo e o meio ambiente — não podem ser considerados como representações dispensáveis. Se compreendermos cada uma dessas representações de objetos "acompanhadas do sentimento de necessidade" — ou seja, tidas como não dispensáveis — como condicionadas por outras representações, e essas por ainda outras, então constataremos que a realidade-percebida não consta de um aglomerado de representações inconexas: o mundo das representações deixa de ser apenas mundo e se transforma em um cosmos, uma realidade ordenada, denominada por Fichte *sistema do espírito humano*.

Como explicar a presença de ordem necessária na realidade-percebida? Ora, se o mundo das representações é resultado de uma atividade produtiva do próprio sujeito cognoscente, essa pergunta deve ser respondida não pela investigação exclusiva dos objetos constatados por observação, mas pelo exame acurado da atividade produtora do próprio sujeito cognoscente. Lembremos que, em Kant, as representações necessárias — ou, mais precisamente, os juízos válidos universal e necessariamente — estavam ancoradas em uma capacidade de síntese própria à subjetividade, realizada sob a pressuposição de certos elementos transcendentais, como as categorias de causa e efeito. Mas essa capacidade de síntese, por sua vez, dependia de um elemento ainda mais originário, a assim chamada *apercepção transcendental* ou *eu penso*. A consciência da unidade de qualquer objeto em uma representação só é possível acompanhada de uma consciência prévia que o sujeito tem de si mesmo enquanto unidade no tempo: só porque reconheço a mim mesmo como um ser permanente no decorrer do tempo, e como o mesmo ser, posso ter consciência de objetos.

Fichte radicalizará essa posição kantiana: se a unidade de qualquer objeto supõe a unidade do próprio sujeito cognoscente proporcionada pela consciência de si mesmo, então a elucidação desse sutil vínculo a unir consciência de objetos e autoconsciência é a chave de leitura para a compreensão de todo o sistema do espírito humano. O autor considerará a autoconsciência como o princípio pri-

meiro-último de seu sistema de Filosofia: a autoconsciência está no início e no fim do processo de constituição da realidade experienciada. Está ao início porque toda a atividade do sujeito principia com a constatação de sua própria presença para si mesmo. Está ao fim, porque desde o começo o sujeito percebe o processo de produção do mundo de objetos como condição necessária para a satisfação de seu impulso em direção à autoconsciência plenamente realizada.

"*Merke auf dich selbst* (...)" [Observa a ti mesmo], dirá Fichte (EEWl.-1797, p. 422). Ora, cada um de nós, ao refletir sobre si mesmo, sabe-se não apenas como portador de conhecimento, mas também como capaz de conhecer algo. Temos aqui três elementos: nós mesmos, enquanto refletimos sobre nossa capacidade cognitiva, enquanto conhecemos objetos, e os objetos conhecidos. É uma e a mesma subjetividade — ou simplesmente *eu*, em terminologia fichteana — que, por um lado, toma consciência de si enquanto ser cognoscente, e, por outro, conhece efetivamente certos objetos. Toda autoconsciência só se dá enquanto acompanhada de uma consciência de objetos, esta a tese central da *Doutrina da Ciência* (Fichte, ZEWl.-1797, pp. 457-8).

Isso não significa, naturalmente, que a plenificação da autoconsciência dependa da postulação de qualquer realidade independente do sujeito cognoscente. A conclusão fichteana é exatamente inversa: o eu não conhece a si mesmo *porque* é afetado primeiramente pelos acontecimentos presentes em um mundo externo a ele[47], mas o caráter de exterioridade do mundo da experiência e todo o mundo experienciado *é* porque há autoconsciência. Toda a realidade (e esta resume-se, para Fichte, a um mundo *experienciado*), em sua forma como em seus conteúdos, é *produzida* pela subjetividade como um elemento necessário do processo de efetivação plena da autoconsciência.

Devemos compreender desse modo o expresso, embora apenas implicitamente, no princípio primeiro-último de toda a *Doutrina da Ciência* teórica: "(...) *o eu opõe no eu ao eu divisível um divisível não-eu*" (Wl.-1794, p. 110), considerado como síntese de outros dois

princípios anteriores, "(...) *o eu põe, pura e simplesmente, de modo originário, o seu próprio ser*"(id., p. 98) e "(...) *ao eu é oposto, pura e simplesmente, um não-eu*" (id., p. 104). Segundo Fichte, "para além desse conhecimento não vai nenhuma Filosofia; mas toda Filosofia fundamental deve retroceder até ele; e, enquanto faz isso, torna-se Doutrina da Ciência. Tudo o que deve ocorrer no sistema do espírito humano precisa poder ser deduzido do exposto" (id., p. 110). Esse primeiro princípio não está fundado, para além das duas proposições referidas anteriormente, em nenhuma proposição anterior. Trata-se da expressão do ato originário de autoconsciência: o próprio eu realiza a oposição entre eu e não-eu (entre o mundo da subjetividade e o mundo dos objetos) como momento necessário do processo de sua gênese como ser plenamente autoconsciente. Esse ato primeiro é livre — daí a primazia da razão prática em Fichte —, mas cada elemento que dele segue é parte de um desenvolvimento necessário, um dos elos de uma cadeia fechada, do círculo que conduz da autoconsciência ainda implicitamente considerada à sua explicitação plena. Todas as demais proposições (ou representações necessárias) que constituem o sistema da experiência não são mais do que desdobramentos dessa proposição básica, a *explicatio* daquilo que está nela contido. A autoconsciência não consta, então, *apenas* do ato imediato de tomada de consciência de si mesmo por parte do eu, mas implica também um longo processo de maturação e plenificação, através do qual dá-se a gênese do mundo fenomênico.

Dificuldades da metodologia fichteana

O procedimento adotado por Fichte parece, à primeira vista, bastante simples e exatamente oposto àquele utilizado preponderantemente por Kant: não partimos de uma ciência determinada tida por certa, procurando ascender ao conhecimento verdadeiro dos elementos transcendentais que a possibilitam; pelo contrário,

iniciamos do ponto de vista filosófico ou transcendental, tomando uma proposição básica ou princípio como ponto de partida, e, como todo o sistema da experiência está nela implicado, 'inferimos'[48] dela as demais proposições da Doutrina da Ciência. Se há ciência capaz de juízos sintéticos necessários e universais, ela deveria ser construída a partir do saber filosófico, e não vice-versa. Trata-se, portanto, de um procedimento claramente progressivo.

E é justamente esta a leitura sugerida pelo próprio Fichte em *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência*, de 1794: o princípio da *Doutrina da Ciência* deve ser considerado previamente como certo, não podendo ser deduzido de nenhuma proposição superior, e "todas as demais proposições serão [tidas como] certas enquanto se puder mostrar que, de algum modo, elas são idênticas a ele; (...) todas as outras proposições terão apenas uma certeza mediata, deduzida a partir dele (...)" (Begr., p. 48). Ao utilizar-se de um procedimento progressivo, a filosofia de Fichte estaria, então, livre do problema de má circularidade que havia contaminado o método transcendental kantiano.

Observando-se com mais cuidado, contudo, percebemos importantes dificuldades enfrentadas pelo tipo de procedimento proposto por Fichte. Vamos à primeira delas: ora, se uma determinada proposição da *Doutrina da Ciência* é condicionada por outra proposição, ganhando a sua certeza desta, e esta, por sua vez, é condicionada pela próxima, e assim por diante, até que todas as proposições estejam sustentadas e amparadas pela certeza de um princípio primeiro-último, se isso é verdade, então onde se ampara a certeza do primeiro princípio? Como afirma o próprio autor, "*ele* [o princípio] precisaria ser elaborado e tido como certo antes de toda ligação" (Begr., p. 41). Mas como podemos ter certeza do princípio *antes* de realizarmos o sistema ou a *Doutrina da Ciência* propriamente dita? Já conhecemos esse problema, pois o tratamos quando do exame da crítica de Kierkegaard a Hegel: como fundamentar a ciência sem cair em um regresso ao infinito?

Fichte percebeu essa dificuldade, tematizando-a em *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência* (Begr., p. 43), mas não foi capaz de superá-la nesse contexto nem na própria *Doutrina da Ciência* em sua primeira versão (1794). Uma Filosofia que se quer efetivamente crítica não pode estar assentada em um mero postulado, assim como um sistema da ciência que se quer certo e válido de modo *a priori*, e mesmo fundamento de um saber absoluto (uma reivindicação cada vez mais reforçada nas obras posteriores de Fichte), não pode depender de um princípio dado apenas presumidamente como verdadeiro.

O segundo problema é ainda mais grave. Se o princípio da *Doutrina da Ciência*, a autoconsciência, tem de ser dado como certo em si mesmo, independentemente da certeza de qualquer outra proposição do sistema, então tem de existir um determinado ato de autoconsciência A1 em que essa certeza se dê plenamente. Ocorre que todo ato de autoconsciência A1 explícito pressupõe um novo ato de autoconsciência A2 não tematizado, de modo que a certeza de A1 é condicionada e dependente. Digamos que um determinado ato de autoconsciência A1 seja explicitado e dado como certo na seguinte proposição: "Eu tenho consciência de que estou pensando agora em x". Nessa proposição, o eu tem consciência de si mesmo como ser pensante: o eu é objeto para si mesmo. Agora, para realizarmos esse ato de autoconsciência precisamos de saída distinguir entre um *eu* que tematiza (eu-sujeito) e um *eu* tematizado (eu-objeto), e *isso só é possível se pressupusermos, de saída, um novo ato de autoconsciência* (A2) *em que essa própria diferenciação entre eu-sujeito e eu-objeto é tematizada e efetivada*. Agora, das duas uma: ou esse novo ato de autoconsciência (A2) é simplesmente suposto como certo, sem ser explicitamente tematizado, mas então nossa tentativa de fundar a certeza da autoconsciência em A1 é redundante e circular, já que desde sempre pressupomos a certeza da autoconsciência em A2; ou o ato A2 é tematizado explicitamente, com o intuito de tornar presente sua certeza, mas isso só é possível sob a pressuposição de um novo ato de autoconsciência A3, e este sob a pressuposição de A4...,

ou seja, construímos constantemente novos níveis de autoconsciência, caindo em um regresso ao infinito (cf. K. Düsing (1995, p. 8ss) e K. Gloy (1990, p. 47ss)).

O APELO À INTUIÇÃO INTELECTUAL

De modo que, à primeira vista, ao colocar definitivamente a autoconsciência como princípio primeiro-último do sistema, Fichte não resolve as graves dificuldades de fundamentação já presentes na Filosofia Transcendental kantiana; pelo contrário, o que era ainda um dilema ocasional (já que a má circularidade podia ser contornada ao evitarmos o uso de procedimento regressivo[49]), torna-se em Fichte um problema constitutivo.

A verdade, no entanto, é que o autor da *Doutrina da Ciência* percebeu cedo o risco de má circularidade em sua teoria (cf. Henrich, 1967, p. 14, e Düsing (1995)). Já em 1797, na *Tentativa de uma Nova Apresentação da Doutrina da Ciência*, lemos o seguinte esclarecimento: "Enquanto és consciente de qualquer objeto — seja esse [objeto] a parede que está à tua frente —, és consciente, como acabas de conceder, de teu pensamento dessa parede, e somente enquanto és consciente de ti mesmo é possível uma consciência da parede. Mas, para estares consciente de teu próprio pensamento, precisas tomar consciência de ti mesmo. — *Tu* és — consciente de *ti mesmo*, afirmas; diferencias necessariamente o teu eu *que pensa* daquele eu que é *pensado* no pensamento. Mas, para que sejas disso capaz, é preciso novamente que aquele que pensa seja *objeto*, naquele pensamento, de um pensar mais elevado, para poder ser objeto da consciência (...); precisaremos, então, para cada consciência uma nova consciência, cujo objeto é a primeira [consciência], e assim ao infinito, e então nunca poderemos alcançar uma consciência efetiva" (Wl.-1797, p. 526).

E Fichte, já em 1797, muito antes, portanto, do que se costuma supor, não apenas estava consciente dessa dificuldade central

da doutrina da autoconsciência como havia proposto uma alternativa para ela (embora certamente também não destituída de problemas): o ato inicial de autoconsciência, que constitui o princípio do qual deduziremos todas as demais proposições do sistema da experiência, tem de ser uma consciência imediata de si mesmo, e "uma consciência desse tipo significa, em expressão científica, *intuição* (...)" (Wl.-1797, p. 528). A intuição intelectual, que terá papel tão importante em todas as obras posteriores do autor, já aqui se apresenta como a chave para escapar dos dilemas da Filosofia da Reflexão. Tais dilemas ocorrem pela estrutura *mediata* da fundamentação reflexiva: nesse contexto, o eu obtém certeza de si mesmo como ser autoconsciente ao tematizar o próprio ato de autoconsciência; o eu-sujeito encontra-se refletido no eu-objeto, como em um espelho, e adquire certeza ao identificar-se com ele. Como vimos, no entanto, esse ato de reflexão pressupõe sempre uma nova camada de autoconsciência, o que conduz ou à má circularidade ou ao regresso ao infinito. Ao instituir a idéia de uma autoconsciência *imediata* do eu, Fichte escapa dos impasses da estrutura reflexiva mediata. Como afirma Düsing, "em uma tal unidade do ser-para-si imediato do eu não existe nenhum ponto de apoio para a objeção de iteração infinita, que parte da divisão e da referência [mútua] de sujeito e objeto na auto-referência"(1995, p. 13).

A intuição intelectual é ainda mais importante se a considerarmos como uma possível alternativa não apenas para escapar da objeção de regresso ao infinito (assim como à acusação de má circularidade), mas também para superar a dificuldade de fundamentação do sistema de Filosofia da Nova Metafísica. Se a autoconsciência é o princípio primeiro-último do sistema, então sua certeza tem de estar fundada em si mesma, e ela está fundada na intuição intelectual. O eu intui a si mesmo como autoconsciente e, dessa intuição primeira, segue como conseqüência o desenvolvimento de todo o sistema da experiência, e todas as demais proposições são certas enquanto o princípio primeiro-último é ele mesmo intuitiva-

mente certo. Trata-se de uma nova versão da solução platônico-aristotélica ao problema da fundamentação da ciência, já analisada anteriormente. A consolidação da intuição intelectual como fundamento da certeza do princípio, no entanto, não ocorre já em 1797, mas só em obras posteriores[50].

Por outro lado, é claro que a pressuposição da intuição intelectual, embora uma alternativa possível aos dilemas da Filosofia da Reflexão, não é livre de objeções, e há motivos suficientes para, ao fim, rejeitá-la como alternativa efetiva para a realização da Nova Metafísica: afinal, o que vem a ser 'intuição intelectual'? Esse ato de certeza imediata não é tão obscuro como as "verdades transcendentes" da Antiga Metafísica, e a sua mera pressuposição não é um ato tão dogmático quanto a mera crença em algo? Hegel insistirá na inadequação dessa proposta fichteana ao dilema da fundamentação, e com razão. Devemos enfatizar, no entanto, que Fichte teve consciência dos problemas da Filosofia da Reflexão e havia proposto para eles uma resposta possível, mesmo que problemática, uma resposta que será aceita também pelo jovem Schelling, embora rejeitada pelo Schelling tardio.

O PROCEDIMENTO REGRESSIVO EM FICHTE E A ANTECIPAÇÃO DA DIALÉTICA HEGELIANA

Estaríamos, todavia, fortemente enganados se, seguindo as pistas oferecidas pelo próprio Fichte em *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência*, concluíssemos que o procedimento utilizado em suas obras é exclusivamente progressivo. O que vemos, por exemplo, na *Doutrina da Ciência* de 1794 é uma sutil combinação de método regressivo e progressivo, ou, na conceituação preponderante em Kant e seguida por Fichte, método analítico e sintético. Em oposição a Kant, no entanto, o procedimento regressivo não tem aqui, em momento algum, caráter de prova.

Um dos esclarecimentos importantes nesse sentido aparece na obra *Fundamento de toda a Doutrina da Ciência* (Wl.-1794), parágrafo quarto. Faz-se, nesse contexto, a distinção clara entre a atividade de autotematização daquele que realiza a *Doutrina da Ciência*, o filósofo, e a atividade de posição originária do próprio eu enquanto produtor do mundo das representações. O filósofo tem por tarefa examinar a seqüência de atos da subjetividade mediante os quais todas as representações são construídas. Tais atos procedem por oposições dialéticas, como vemos logo ao início da *Doutrina da Ciência* na contraposição estabelecida entre eu e não-eu. O procedimento adotado pelo filósofo consta da tematização inicial de um certo ato tético da subjetividade — por exemplo, aquele que garante a efetivação da categoria 'eu' —, e da procura subseqüente do ato antitético e seu produto (a categoria 'não-eu') sem o qual a construção da tese não seria possível.

Mas como poderíamos encontrar esse oposto sem desde sempre sabê-lo como o oposto buscado? A tematização de qualquer relação de opostos desde sempre *pressupõe* uma síntese já acontecida. Só pressupondo a síntese pode o filósofo reconhecer esse elemento como oposto com relação àquele. Ou seja, o procedimento é aqui analítico (ou regressivo): parte-se de elementos mutuamente condicionados (eu e não-eu), sempre pressupondo a atividade sintética mediante a qual a oposição realizada pôde ser constituída: vai-se do condicionado ao condicionante. A síntese instaurada entre eu e não-eu é, no caso, o eu divisível capaz de conter em si subjetividade e objetividade como elementos mutuamente limitados.

Fichte, no entanto, faz questão de precisar um ponto: o procedimento é regressivo *só* no contexto da pesquisa realizada pelo filósofo, mas o eu propriamente dito, a subjetividade tematizada, procede sempre progressivamente, constituindo sínteses de opostos. Somente por meio das ações sintéticas dessa subjetividade *prova-se* de fato que os elementos construídos são verdadeiros: "As ações que são expostas são *sintéticas*; mas a reflexão que as expõe é *analítica*" (Wl.-1794, p. 124). O mesmo esclarecimento aparece no artigo *Comparação do sistema exposto pelo Senhor Professor Schmid com a Doutrina da Ciência*, de 1795: "(...) apenas o procedimento do filósofo é, em referência ao primeiro princípio, *analítico*, mas o procedimento e a ação do eu subjacente à investigação é *sintético*" (Vergl., p. 444n).

O leitor familiarizado com a filosofia do Idealismo Alemão não poderá deixar de ver nessa dialética fichteana de tese, antítese e síntese a antecipação da futura dialética de Hegel. Isso é ainda mais evidente se levarmos em conta o uso da contradição na dialética de Fichte. Ainda na *Doutrina da Ciência* de 1794, o autor distingue duas direções diversas da pesquisa: primeiramente, o filósofo postula o princípio da *Doutrina da Ciência* enquanto *problemático*, investigando todas as conseqüências que se pode inferir de sua aceitação. Aos poucos, ele vai eliminando pensamentos contraditórios que parecem resultar do princípio, até encontrar "(...) o único modo possível de pensar o que deve ser pensado" (Wl.-1794, p. 219). O filósofo investiga, portanto, "possibilidades de pensamento" [*Denkmöglichkeiten*] (id., p. 219) e rejeita aquelas alternativas que contradizem o princípio pressuposto. Eliminando contradições, o autor da *Doutrina da Ciência* vai se aproximando do único ato de pensamento correto que deve resultar da postulação do princípio. Posteriormente — e esta a segunda direção da pesquisa —, parte-se do princípio já estabelecido e confirmado e do único modo consistente e não contraditório de pensá-lo, procurando daí acompanhar o processo de construção da experiência: trata-se da "dedução da representação" (id., p. 227ss).

Esse uso crítico da contradição no contexto da problematização do princípio certamente é outra importante antecipação do procedimento hegeliano. Há aqui, no entanto, uma forte diferença entre ambos os filósofos: para Fichte, as contradições são apenas modos possíveis mas inadequados de desenvolver aquilo que no princípio está pressuposto, são impasses surgidos na pesquisa realizada pelo filósofo, mas não momentos inevitáveis no transcorrer da

própria atividade da subjetividade propriamente dita. De modo que esse processo de eliminação de pensamentos contraditórios na busca da verdade é um procedimento correto de averiguação da legitimidade da *Doutrina da Ciência* enquanto obra de um determinado filósofo, mas não é ele mesmo momento constitutivo do desenvolvimento do sistema do espírito humano como tal: "Todas as possibilidades de pensamento expostas no decorrer de nossa investigação (...) eram também *facta* de nossa consciência enquanto filosofávamos; mas eram *facta* produzidos *artificialmente*, segundo as regras da reflexão, através da espontaneidade de nossa capacidade de reflexão" (WL-1794, p. 219).

A diferença essencial entre os procedimentos de Fichte e Hegel encontra nesse ponto sua raiz mais profunda. Fichte faz questão de diferenciar entre o procedimento regressivo e crítico adotado pelo filósofo, que só encontra a verdade ao enfrentar as contradições e eliminar as possibilidades de pensamento inadequadas, e o procedimento progressivo-dedutivo (ou melhor, construtivo) da subjetividade propriamente dita. Esta sempre age de modo certo e seguro, partindo de uma intuição intelectual de si mesma como ser autoconsciente e desdobrando todas as demais ações que seguem necessariamente desse ato originário. Hegel, como veremos em detalhe posteriormente, recusa a postulação da intuição intelectual como instituidora de uma certeza imediata do princípio e introduz o elemento negativo da contradição dialética no âmago do desenvolvimento da própria Idéia Absoluta (o princípio do sistema hegeliano): a superação de contradições não está mais reservada a atos de pensamento não necessários através dos quais o filósofo investiga a subjetividade, mas é inerente ao próprio objeto investigado.

Hegel libertará a sua *Ciência da Lógica*, o núcleo lógico-ontológico de seu sistema, equivalente às Doutrinas da Ciência de Fichte, desta oposição não resolvida entre o filósofo como pesquisador e a subjetividade pesquisada, uma dualidade que pressupõe, no fundo, uma contraposição entre a subjetividade individual e uma subjetividade supra-individual ou absoluta. Essa dualidade será tratada e procurará ser resolvida na *Fenomenologia do espírito*, a obra responsável pela elevação do pesquisador do ponto de vista do senso comum (perspectiva da subjetividade individual) para o âmbito do saber absoluto (perspectiva da subjetividade absoluta). Na *Lógica* é o próprio eu (ou espírito) absoluto — o equivalente hegeliano da substância única de Schelling — que se desdobra a si mesmo, e, se as contradições aparecem em seu interior, então elas não podem ser vistas como um mero conflito do filósofo, do pesquisador com seu objeto de pesquisa, mas como uma contradição do espírito absoluto consigo mesmo, a ser por ele sanada. Veremos depois, por outro lado, que justamente nesse ponto reside o núcleo da aporia do sistema hegeliano, enquanto a pressuposição simultânea de um saber absoluto e conclusivo e da atividade crítico-negativa de superação de contradições não é mais do que a tentativa de conciliação de elementos incompatíveis.

3.3. Schelling e o saber absoluto

Para além dos dualismos da Filosofia da Reflexão

Em seu Sistema da Identidade, Schelling entrará em confronto com os resíduos de Filosofia da Reflexão ainda presentes no pensamento fichteano. Traço típico do procedimento reflexivo é assentar-se de saída em oposições, em dualidades: o sujeito cognoscente que reflete sobre sua capacidade de conhecer objetos pressupõe de saída a oposição entre sujeito e objeto, entre a subjetividade e o mundo da experiência; o eu que realiza a *Doutrina da Ciência* tematizando-se a si mesmo diferencia-se, enquanto observador contingente do processo de construção da experiência (enquanto eu

empírico), do eu que constitui tal processo, o eu transcendental. O problema principal de uma Filosofia desse tipo, ao menos na perspectiva daquele que reivindica saber do *absoluto* ou do *incondicionado* (e este é o caso de Schelling), é sua incapacidade de superar essas oposições, ou seja, de escapar do ponto de vista do *relativo*, do *condicionado* — mesmo o acesso à subjetividade transcendental (ou absoluta) é sempre dependente da postulação prévia da subjetividade empírica (ou finita).

O jovem Schelling propõe um caminho alternativo: o filósofo deveria elevar-se para além desses dualismos, para um ponto em que todas as formas de oposição estariam dissolvidas. Se no interior da experiência (ou, o que é o mesmo, do mundo da *representação*), o sujeito é incapaz de adquirir conhecimento sem contrapor-se ao mundo dos objetos — ou, para situarmo-nos no ponto de vista do fichteanismo: se o eu precisa de saída pressupor um não-eu a ele contraposto para que a própria construção da experiência seja possível —, se a finitude não pode ser deduzida ou construída a partir de uma infinitude a ela contraposta, então precisamos encontrar um lugar em que essas próprias oposições entre eu e não-eu, sujeito e objeto, finito e infinito percam seu sentido. Esse lugar é o ponto-de-indiferença [*Indifferenzpunkt*] do saber absoluto, onde subjetividade e objetividade são idênticas.

Ao colocar-se do ponto de vista do saber absoluto, o filósofo abandona definitivamente os limites da experiência. Com isso, Schelling afasta-se não apenas de Kant, mas também de Fichte, correndo o grave risco, como salientarei mais tarde, de se colocar também fora do terreno da Nova Metafísica enquanto filosofia crítica, o que forçará Hegel a uma reaproximação e a um diálogo franco com o kantismo; isso porque Fichte, bem ou mal, considerara sempre o mundo construído como *realidade experienciada ou representada* pelos seres humanos (o autor fala na construção de um "sistema do espírito humano": cf. Begr., p. 76). É verdade que, ao descartar a idéia da coisa-em-si proposta por Kant, Fichte havia reduzido o mundo como

um todo a *fenômeno*, mas nem por isso deixara ele de se considerar um kantiano, enquanto o mundo fenomênico seria produto integral da mente humana e não qualquer realidade externa construída a partir de um princípio transcendente. O máximo que poderíamos dizer de Fichte (e refiro-me aqui sempre aos primeiros trabalhos do autor, já que sua obra madura sofreu fortes influências do próprio Schelling), é que ele estivera muito próximo de Berkeley, reduzindo a realidade a *aparência* (cf. H. Heimsoeth, 1923, p. 142).

Em Schelling, no entanto, é diferente: não é apenas o mundo *experienciado* que deve ser construído pelo filósofo, e nem é a subjetividade humana que deve ser considerada princípio da Filosofia: é o mundo em si mesmo, naquilo que tem de essencial — em suas estruturas universais — o objeto da construção teórica[51], e é uma racionalidade sobre-humana, uma razão do mundo que deve ser instituída como princípio. Deve-se entender *razão* aqui não apenas como capacidade cognitiva de determinado indivíduo (oposta ao *entendimento*), nem mesmo enquanto propriedade transcendental dos seres cognoscentes: o termo é utilizado com sentido próximo ao *lógos* dos gregos (no uso ontológico do conceito)[52]. *Razão* é uma atividade ordenadora universalíssima, que faz da natureza um cosmos e dos atos de pensamento um discurso coerente, a legalidade inerente por igual às esferas do ser e do pensamento.

Intuição intelectual como saber absoluto

Os traços básicos dessa Filosofia da Identidade já foram apresentados anteriormente. O mais decisivo no presente contexto é analisarmos os pressupostos metodológicos implícitos na argumentação de Schelling. Se o Sistema da Identidade depende, para ter início, do acesso daquele que filosofa ao ponto-de-indiferença do saber absoluto, é necessário desenvolver um tipo de procedi-

mento compatível com essa pretensão, um procedimento capaz de conduzir o filósofo para além do mundo da experiência, para além de qualquer divergência entre subjetividade e objetividade. Esse procedimento é, para Schelling, a intuição intelectual, o ato racional em que o absoluto e o conhecimento do absoluto coincidem (FDSyst., pp. 112-3). A intuição intelectual é esse ato primeiro que permite o acesso ao absoluto de modo imediato e não sujeito a dúvidas, através do qual podemos reconhecer sem mais que a estrutura lógica do pensamento e a estrutura ontológica que constitui as coisas são uma e a mesma, em que ser e pensamento são conhecidos como idênticos[53].

Mas não só isso: além de possibilitar o acesso ao absoluto, a intuição intelectual é o tipo de conhecimento através do qual se realiza a própria construção teórica do mundo pelo filósofo. Schelling postula nesse ponto um tipo de conhecimento apriórico intuitivo, não discursivo, ainda restrito em Kant à Matemática, estendendo-o a todo conhecimento filosófico. Assim como o geômetra seria capaz de construir as figuras geométricas a partir de uma intuição pura do espaço, o filósofo poderia construir a realidade em suas estruturas universais a partir de uma intuição originária do absoluto e de sua estrutura lógica. Segundo E. von Hartmann, "construção é identificação real do universal e do particular na intuição pura, que apresenta como particular (por exemplo, como este triângulo) um universal (o triângulo em geral). Mas a unidade do universal e do particular é idéia, portanto apenas as idéias são construídas (...); em última instância, apenas uma idéia é construída, e esta é, para o geômetra, a [idéia] do espaço e, para o filósofo, a [idéia] do absoluto" (1897, p. 29). O filósofo não constrói a planta como tal, mas a *idéia* de planta, a estrutura universal que é idêntica nas diversas plantas efetivamente existentes (FDSyst., pp. 138-9). E essa estrutura universal é, nem mais nem menos, a estrutura lógica do próprio absoluto: identidade de subjetividade e objetividade.

Esse platonismo de Schelling, no entanto, auxilia pouco ou nada na compreensão plena do que vem a ser exatamente a suposta

construção realizada pelo filósofo. Até aqui sabemos apenas que Schelling considerava a intuição intelectual como o conceito-chave de um conhecimento absoluto e indubitável. O recurso à intuição intelectual é o divisor de águas com relação ao kantismo: ao assumirmos a possibilidade desse ponto de vista absoluto, eliminamos de vez a oscilação entre dois tipos de procedimento, um regressivo-crítico e outro progressivo-dogmático, herdada de Kant e ainda presente na primeira versão da *Doutrina da Ciência* fichteana. Não havendo mais oposição alguma entre o método e a coisa, não tem mais sentido a postulação de nenhuma dúvida sobre os resultados conquistados pela Filosofia da Identidade. O método da Filosofia "(...) precisa ser infalível (...)", como dirá o autor em *Sobre o verdadeiro conceito da Filosofia da Natureza e o modo correto de resolver os seus problemas*, de 1801 (BNaturph., p. 29)[54]. E só um procedimento progressivo de tipo peculiar poderia cumprir essa função. Todavia, somente o Schelling tardio deixará claro em que consta esse procedimento progressivo, a *construção* filosófica adotada na Filosofia da Identidade.

Construção como desenvolvimento

Um dos déficits fundamentais da filosofia do jovem Schelling é justamente a falta de clareza com relação ao procedimento metódico adotado em suas obras. Na versão de 1801 do Sistema da Identidade as referências ao problema metódico são escassas, e as analogias com o procedimento matemático, na versão de 1802, são tudo menos esclarecedoras. Sabemos com isso, quando muito, que Schelling havia adotado o recurso fichteano à intuição intelectual como o cerne do conhecimento absoluto. Mas justamente o apelo à intuição intelectual parece dispensar um tratamento mais pormenorizado da questão do método, e não é por nada que sua recusa pelo Schelling tardio propiciará um incremento de consciência metódica.

O sistema de 1801 guarda evidente proximidade à Ética espinosista, até em sua forma de exposição, como destaca o próprio

Schelling (cf. DSyst., p. 45). Justamente esse modo de exposição levaria a crer que a *construção filosófica* é um tipo de dedução de proposições verdadeiras a partir de certos princípios tomados como certos (via intuição intelectual). Partiríamos, assim, das considerações do primeiro parágrafo, que afirmam a verdade da identidade absoluta de sujeito e objeto, e a partir destas deduziríamos a proposição principal do segundo parágrafo: "Fora da razão não há nada, e tudo está nela" (DSyst., p. 47): "Se a razão é pensada como exigimos no §1, sabe-se imediatamente também que nada pode estar fora dela" (DSyst., p. 47).

Mas essa compreensão do método adotado no Sistema da Identidade é errônea: mesmo sendo possível a dedução da proposição principal do segundo parágrafo a partir das considerações levantadas no primeiro parágrafo do Sistema da Identidade, não podemos sequer aventar uma tal possibilidade para conquistar a afirmação "a forma de subjetividade=objetividade não é *actu* se não é posta uma diferença quantitativa entre ambos" (DSyst., pp. 56-7). A afirmação dessa diferença quantitativa contém um acréscimo de conteúdo com relação às proposições iniciais que fundamentam a identidade absoluta de sujeito-objeto, algo que, como sabemos, deduções lógicas não podem fornecer.

Zeltner denuncia, com razão, o caráter ambíguo da metodologia utilizada no Sistema da Identidade: o texto não apresenta um procedimento único, mas uma mistura de diversas concepções metódicas buscadas em Espinosa, Fichte ou Kant: "(...) a filosofia de Schelling, desconsiderando-se as obras tardias, é metodicamente algo híbrido, não apenas no que diz respeito à variedade de seus vínculos com os grandes metódicos, mas sobretudo porque ele [Schelling] nunca foi capaz de superar uma crucial inadequação em sua filosofia entre a forma e o conteúdo" (1931, p. 71). Essa inadequação entre forma e conteúdo fica expressa notoriamente na filosofia do jovem Schelling: na *forma* ela está vinculada preponderantemente ao modelo

dedutivista da Ética de Espinosa, no *conteúdo* ela revela uma teoria ontológica do desenvolvimento de multiplicidade a partir de uma unidade originária.

Só o Schelling tardio conseguirá fornecer ao Sistema da Identidade aquela unidade íntima de forma e conteúdo inexistente em sua obra de juventude. Como já foi aventado anteriormente, o autor passará a considerar o método como um *Prinzip des Fortschreitens* (Gesch., p. 524), um princípio de desenvolvimento. Sujeito-objeto expressa inicialmente uma coincidência absoluta de opostos, contendo em si ao mesmo tempo, apenas em potência, sua divisão e dispersão futura. Quando a subjetividade absoluta reflete sobre si mesma, essa estrutura potencial se atualiza, subjetividade e objetividade se separam e dá-se a gênese da Natureza. A tendência do processo natural, no entanto, é retornar à sua unidade originária, em um processo que conduz da natureza ao espírito, da materialidade à subjetividade.

Schelling buscará marcar nesse ato primeiro de reflexão os limites de toda a atividade racional, que pressupõe como dada a identidade absoluta e seu desenvolvimento potencial. Esse ponto já foi explicitado anteriormente, de modo que não preciso repeti-lo aqui. Cabe destacar, por fim, que essa leitura do maduro Schelling torna muito mais claro o procedimento metódico oculto no Sistema da Identidade, queiramos ou não considerá-lo legítimo. Essa é também a compreensão da Filosofia da Identidade adotada pelo próprio Hegel: a estrutura em desenvolvimento da Idéia Absoluta coincide em grande medida com a perspectiva de Schelling. Há, no entanto, uma diferença fundamental: a *estrutura regressiva* será reincorporada por Hegel ao processo de desenvolvimento da Idéia, o que pressupõe um retorno a pontos de vista da filosofia kantiano-fichteana (a Filosofia da Reflexão). Isso é o que veremos a seguir.

3.4. Hegel em diálogo com a Filosofia da Reflexão

Hegel e Schelling: proximidade e distanciamento

Ao início de sua carreira intelectual, Hegel permanece vinculado a Schelling, embora não sem um certo distanciamento crítico (veremos, posteriormente, por quê). Ambos aceitam o sistema de Fichte como a radicalização do projeto kantiano de Filosofia, como seu melhoramento e aprofundamento. Mas o Idealismo Subjetivo deixara não tematizada uma questão decisiva: como sustentar a soberania e a independência plena do princípio do sistema de Filosofia, ou seja, a autoconsciência, se, conforme postulado pela *Doutrina da Ciência*, o eu só pode ser tematizado sob a pressuposição prévia de um não-eu a ele contraposto?

Lembremos aqui os princípios em que está assentada a *Doutrina da Ciência*: 1) o eu produz a si mesmo; 2) ao eu é oposto, sem mais, um não-eu; 3) o eu produz em si mesmo uma divisão entre sujeito (eu) e objeto (não-eu), ambos mutuamente limitados. Sem o postulado expresso na segunda proposição, ou seja, sem essa contraposição primeira de um não-eu, mesmo que este apareça inicialmente como negatividade pura, a construção da experiência não seria possível. Ora, enquanto essa oposição é *originária*, ela não pode ser superada no interior do próprio sistema — entendendo *superar* como a possibilidade de provar um dado elemento como constituído pela própria subjetividade e somente por ela condicionado.

Nesse ponto, Fichte é conseqüente: a subjetividade (o eu) pode superar, sim, todas as determinações por ela mesma postas no decorrer do processo de construção da experiência, e o faz justamente ao reconhecer todo o mundo fenomênico como mera *aparência*, como

meio por ela produzido para a realização de seus próprios fins — o que termina na subordinação da razão teórica à razão prática —, mas ao mesmo tempo ela não é capaz de superar sua contraposição originária com a objetividade em geral (não-eu). Essa alteridade primeira não foi posta no decorrer do processo de construção da experiência, muito pelo contrário, é desde sempre *pressuposta* para que essa construção seja possível. O não-eu não foi constituído nem é condicionado pela própria ação da subjetividade; pelo contrário, a subjetividade somente pode se realizar como autoconsciência ao ser condicionada previamente por aquela pressuposição. Isso significa, ao fim: a conciliação definitiva entre subjetividade e objetividade é uma idéia reguladora, o dever-ser de todo o sistema, o fim último a que tudo tende, todavia jamais realizado plenamente.

Pois a proposta de Schelling é superar o Idealismo Subjetivo em um Idealismo Absoluto cujo ponto de partida é, como vimos, a eliminação da dualidade entre sujeito e objeto em nome de um saber absoluto. Ao tematizar os fundamentos do sistema fichteano, Schelling procurará expandir a investigação acerca do assim chamado não-eu por meio da construção de uma Filosofia da Natureza. Se fôssemos capazes de explicitar todos os elementos implícitos na noção fichteana de 'não-eu', então poderíamos mostrar o quanto a dicotomia originária eu/não-eu não passa de um oposição relativa e não absoluta. Se o mundo da natureza (a objetividade ou não-eu) pode ser revelado como constituído pelo processo de desenvolvimento de uma substância única — a identidade absoluta —, e se provarmos que essa mesma substância fundamenta também o reino da subjetividade, então a oposição entre eu e não-eu pode ser vista como superável.

Em seu escrito de 1801, *Diferença dos sistemas de filosofia de Fichte e Schelling*, Hegel louvará a alternativa proposta por seu ex-colega de Tübingen, destacando sobretudo a possibilidade por ele inaugurada de realizar a conciliação dos reinos da natureza e da cultura (objetividade e subjetividade). Em lugar da estrutura em

dever-ser do sistema fichteano, fundada na meta sempre exigida mas irrealizável da resolução do antagonismo entre eu e não-eu, vemos surgir um modelo de Filosofia capaz de superar os estreitos limites do Idealismo Subjetivo. A oposição entre duas ciências diversas, uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia Transcendental, ainda presente nas primeiras obras de Schelling, não é absoluta mas somente relativa: natureza e espírito são apenas expressões diversas de uma única substância, a identidade absoluta: "Ambas as ciências somente são possíveis porque em ambas um e o mesmo [objeto] é construído nas formas necessárias de sua existência" (Diff., p. 101).

O ponto de partida da investigação filosófica, por sua vez, deixa de residir no nível da Filosofia da Reflexão, onde a subjetividade só pode ser tematizada em sua contraposição à esfera antagônica do mundo objetivo, realizando-se no contexto de um saber absoluto. Mas a elevação do Filósofo a esse novo ponto de vista traz consigo, além da superação da dualidade eu/não-eu, a diluição de outros tipos decisivos de contrariedade. Do ponto de vista do saber absoluto, não faz mais sentido, por exemplo, a oposição introduzida por Kant entre a subjetividade singular (a consciência particular de um indivíduo) e a subjetividade universal (a consciência em geral) (cf. Prol., p. 61). Mas o mais decisivo: não há mais lugar para uma dualidade estrita entre dois tipos diversos de procedimento em Filosofia, um de caráter regressivo e o outro de caráter progressivo. Essa alteridade[55] só fazia sentido no contexto da *Doutrina da Ciência* sob aquele pressuposto de uma diferença essencial entre o eu enquanto objeto de estudo (uma forma de subjetividade supra-individual que se desdobra em um mundo aparente ou fenomênico), e o eu que realiza a pesquisa filosófica (a subjetividade individual deste filósofo): enquanto os atos de pensamento deste eu eram considerados como hipotéticos e suscetíveis de revisão, os atos daquele eram considerados necessários e certos, ou seja, infalíveis; enquanto este procedia regressivamente, localizando e superando contradições, na procura do "único modo correto" de pensar os princípios da *Doutrina da Ciência*, aquele procedia progressiva e infalivelmente. Na verdade, Fichte jamais conseguira esclarecer de modo adequado como se dá a relação entre essas duas formas de subjetividade (individual e supra-individual): "Sem dúvida, o déficit teórico fundamental da filosofia fichteana é nunca ter esclarecido satisfatoriamente o status do eu e — se quisermos aceitar um eu supra-individual — a relação entre este e as pessoas individuais" (Rohs, 1991, p. 127).

Em todos esses pontos críticos há um acordo básico de Hegel com Schelling, desde a recusa da estrutura em dever-ser do sistema fichteano até as suas conseqüências mais radicais, entre elas a superação de todas as oposições inconciliadas referidas acima. O distanciamento com relação a Schelling, no entanto, inicia com o tratamento do *modo* de acesso ao saber absoluto, através da recusa pelo Hegel maduro da postulação de qualquer forma imediata de conhecimento[56]. Em suas obras maduras Hegel não economizará adjetivos na sua luta contra o postulado da intuição intelectual: esta passa a ser vista como um procedimento obscuro, um simples mandamento, o "(...) oráculo que devemos aceitar porque é feita a exigência de que se intua intelectualmente" (GPh., 20, p. 435). Esse tipo de exigência contraria a essência mesma de todo empreendimento científico, enquanto este pressupõe a possibilidade de aferição pela comunidade de pesquisadores da validade das afirmações teóricas. Uma aferição que só pode ser realizada na intimidade obscura de cada indivíduo, mas jamais nas águas relativamente claras do discurso público, não pode dar fundamento à ciência. Se permitíssemos algo do gênero, estaríamos relegando a tarefa científica e filosófica àquelas poucas pessoas capazes de uma tal intuição, "(...) como se a sua condição exigisse um talento, gênio ou estado de ânimo especial, algo em geral contingente" (GPh., 20, p. 439).

A recusa do apelo à intuição intelectual é muito mais do que uma mera disputa pelo método da Nova Metafísica: é a base mesma do sistema de Filosofia que está em jogo, como aliás não poderia deixar de ser no contexto de concepções que pressupõem a iden-

tidade última entre a coisa e o método, entre o modo de ser dos eventos reais e o modo de proceder da própria atividade de pensamento. A gênese da filosofia hegeliana como um todo coincide com a explicitação e radicalização desse ponto básico de confronto com o Sistema da Identidade. Trata-se, no entanto, de um lento processo de amadurecimento: Hegel iniciou sua atividade intelectual, como vimos, ainda vinculado a Schelling e defendendo a concepção sistemática expressa no Sistema da Identidade frente ao Idealismo Subjetivo de Fichte. Tanto no escrito sobre a *Diferença*, como em *Crença e Saber* ou mesmo nos primeiros esboços do sistema hegeliano, nas preleções sobre *Lógica e Metafísica* de 1801/02, a intuição intelectual joga ainda um papel decisivo. Esse modo de conhecimento, denominado por Hegel também *intuição transcendental*, era visto como o ponto em comum entre as perspectivas antagônicas de Schelling e Fichte (Diff., p. 114), capaz de sustentar, no caso da radicalização do projeto fichteano, a elevação para além dos limites da oposição sujeito/objeto e de todas as demais oposições resultantes dessa diferença originária (Diff., p. 115).

Mas por que a recusa da intuição intelectual em escritos futuros será assim tão decisiva? Que novas exigências ela traz ao empreendimento filosófico? Qual a alternativa oferecida por Hegel para suprir a carência do apelo à intuição? E, enfim, quais as conseqüências da introdução dessa possível alternativa para a estrutura do sistema de Filosofia em geral? A seguir procuro lançar luzes sobre essas e outras questões.

A *Fenomenologia do espírito* e a Filosofia da Reflexão

A contraposição à concepção filosófica de Schelling era, aos poucos, amadurecida: o seu ápice dar-se-á com a publicação, em 1807, da *Fenomenologia do espírito*, acarretando inclusive o rompimento afetivo dos dois filósofos (ao menos por parte de Schelling). Nessa obra en-

contramos a famosa afirmação sarcástica igualando o absoluto concebido por Schelling à noite em que "(...) todas as vacas são pretas (...)" (Ph.G, p. 22). A *Fenomenologia* torna explícitas as conseqüências da recusa não só da intuição intelectual, mas de toda e qualquer forma de acesso supostamente imediato ao princípio do sistema.

Se não há um conhecimento imediato do absoluto (a Idéia Absoluta, o equivalente hegeliano da identidade absoluta de Schelling), então conhecê-lo só é possível depois de um determinado processo de mediação, ao fim e não no começo da atividade de conhecimento. Por outro lado, se também ao fim não é possível uma apreensão direta do absoluto, a partir da qual pudéssemos dispensar os diversos momentos do caminho que nos conduziu até ela, isso só ocorre porque o absoluto ele mesmo não é a identidade indiferenciada defendida por Schelling, mas uma totalidade complexa e multifacetada. No contexto de Hegel, a Idéia revelar-se-á não apenas como uma categoria entre outras, mas como a constelação mesma de todos os conceitos tratados na *Lógica*, formando um verdadeiro sistema categorial.

Em lugar do salto cego no ponto de vista do saber absoluto, a *Fenomenologia do espírito* nos brinda com uma prodigiosa apresentação da longa e difícil marcha da cultura humana rumo à ciência. Se todos iniciamos desde sempre do ponto de vista do senso comum — e não do saber absoluto —, ou seja, da perspectiva de quem percebe o mundo dos objetos como independente do sujeito que o conhece, então de nada adianta o filósofo reivindicar dogmaticamente a verdade de seu próprio modo de investigação. É inútil postar-se do ponto de vista de quem nega a divergência radical entre o mundo dos objetos e a esfera da subjetividade, sem oferecer uma prova concreta do caráter privilegiado dessa postura.

Se o filósofo quer provar a adequação de sua perspectiva, só há um modo: a superação imanente do olhar oposto propiciado pelo senso comum. É preciso demonstrar onde reside o erro do senso comum, e em que consiste a necessidade de aceitar a tese da

identidade entre sujeito e objeto. Para tanto, Hegel não nos coloca diante de um diálogo entre o defensor e o oponente daquela tese. O que está em questão não é o modo de pensar deste ou daquele indivíduo, mas as idéias constitutivas do próprio espírito (da cultura humana em geral) em cada uma das fases de seu desenvolvimento em direção ao saber científico. A *Fenomenologia* narrará a história do desenvolvimento do saber humano não como a caminhada serena de quem desde sempre possui a verdade, mas como desbravamento tenso da única via correta entre os caminhos e descaminhos da consciência na busca do saber absoluto.

A cada passo, uma nova figura da consciência, ou seja, um novo estágio de desenvolvimento do saber humano é superado, alcançando-se um estágio superior de inquirição. Modos de pensar são refutados enquanto novas perspectivas são iluminadas. Becos sem saída são desvelados enquanto novas portas são abertas. Só ao final do largo desenvolvimento, da difícil reconstrução da história do progresso do pensamento humano, o cético poderá ter vislumbrado a plausibilidade da tese acerca da identidade absoluta. Essa tese emergirá no estágio denominado por Hegel *razão*, pois esta é a "(...) certeza da consciência de ser toda a realidade (...)" (Ph.G, p. 179). O oponente seria capaz de reconhecer nesse nível que o modo de comportar-se dos fenômenos naturais possui a mesma lógica de desenvolvimento inerente à sua própria atividade de pensamento quando do tratamento e da resolução de certos problemas, ou seja, a lógica da oposição e superação de oposições própria à dialética. É uma e a mesma lógica que organiza as esferas do ser e do pensamento, pois é uma única substância em seu processo de desenvolvimento que está aí, imanente a tudo o que há. A identidade entre sujeito e objeto, meramente dada no sistema de Schelling, estaria aqui *provada*, constituindo-se como o pressuposto primeiro da *Ciência da Lógica*.

Ao analisarmos com cuidado o que efetivamente está por detrás dessa renovação metódica elaborada por Hegel, perguntando onde poderíamos encontrar os antecedentes da proposta ofere-

cida na *Fenomenologia do espírito*, chegaríamos a uma resposta muito próxima à de R. Haym: "(...) [de acordo com Hegel] a essência universal do mundo não deve ser apreendida assim como a filosofia romântica, a [filosofia] de Schelling a compreendeu, mas esse ponto de vista deve ser corrigido através da filosofia do entendimento kantiana e fichteana" (1962, p. 220). É, portanto, o diálogo com a Filosofia da Reflexão kantiano-fichteana que está por detrás da renovação metódica oferecida por Hegel. Em vários pontos percebemos essa influência: em primeiro lugar, a *Fenomenologia* não se coloca de saída, como vimos, no ponto de vista do saber absoluto, mas, pelo contrário, principia da perspectiva da consciência ordinária, onde a cisão entre subjetividade e objetividade ainda é manifesta — este é justamente o ponto de vista da diferença entre eu e não-eu (Fichte), entre consciência de si e consciência de objetos (Kant); em segundo lugar, a subjetividade examina a si mesma a partir da contraposição de uma alteridade, logo, *mediatamente* e não *imediatamente* — como em Kant e Fichte; em terceiro lugar, e mais decisivo: o procedimento filosófico é, ao menos em um de seus momentos, crítico, indireto e regressivo — procede-se do condicionado em direção às suas condições de possibilidade, como, em grande medida, em Kant e também em Fichte.

A proximidade a Fichte é ainda maior se nos dermos conta da utilização em Hegel de argumentação por redução ao absurdo, quando da refutação de cada um dos pontos de vista tratados no decorrer da *Fenomenologia*, com o intuito de encontrar, por fim, uma perspectiva livre de contradições. É em nome de uma filosofia crítica, em nome da mais decisiva de todas as reivindicações da Nova Metafísica, que Hegel ergue-se contra a postura adotada por Schelling no Sistema da Identidade: "Ele [Hegel] não quer ir além do criticismo kantiano antes de tê-lo investigado plenamente, antes de ter feito justiça à sua tendência por meio de uma 'investigação e prova da realidade do conhecimento'" (R. Haym, 1962, p. 233). Essa tarefa crítica da Filosofia, mesmo que inovadora com relação às propostas

de Kant e Fichte, representa, sim, a continuação do projeto originário de uma Metafísica não dogmática como proposto pela *Crítica da razão pura*. Isso é assim tanto na *Fenomenologia do espírito* quanto, como veremos em detalhe posteriormente, na *Ciência da Lógica*. Sem o diálogo com a Filosofia da Reflexão corre-se o grave risco de um retrocesso para o nível da Antiga Metafísica, e Schelling estivera muito próximo disso.

De todo modo, como enfatiza Haym, Hegel não quer ir para além de Kant *até que* sua reivindicação mais essencial — a exigência de uma filosofia crítica — tenha sido plenamente assegurada. Sua meta permanece sendo a realização da Filosofia como saber absoluto, a efetivação do projeto de sistema proposto pela Filosofia da Identidade. Todo o seu esforço direciona-se para a construção de um novo método capaz de sintetizar em um mesmo procedimento a criticidade da Filosofia da Reflexão e a sistematicidade do espinosismo de Schelling. Isso significa ainda, como vimos, uma alteração na própria concepção do absoluto: este passa a ser concebido como uma totalidade diferenciada, início, meio e fim de um processo de desdobramento imanente caracterizado por uma lógica da diluição negativa de antagonismos e autoconstrução da própria identidade. Só a resolução imanente dos dualismos característicos da Filosofia da Reflexão — como a oposição entre subjetividade e objetividade, eu individual e supra-individual, e entre todos os conceitos ontológicos, como finitude e infinitude — estaria à altura do elemento crítico exigido para a constituição de uma Nova Metafísica.

O impasse da dialética hegeliana antecipado

Toda a grandeza e a fragilidade da Nova Metafísica, residentes ambas no coração mesmo dos sistemas filosóficos, ou seja, no âmbito das questões referentes ao método, terminam por desembocar na concepção de dialética proposta por Hegel. Em sua concep-

ção de mundo convergem e radicalizam-se duas vertentes da Filosofia Moderna: de um lado, a criticidade emanada da atitude reflexiva e dubitativa característica do *cogito* cartesiano, mediada pela reestruturação da Metafísica em Kant e seu aprofundamento em Fichte; de outro, a sistematicidade absoluta veiculada pelo espinosismo — também, por sua vez, a continuidade de uma das dimensões da filosofia de Descartes, a ênfase no apriorismo e na possibilidade da construção teórica do mundo a partir do conhecimento seguro de determinados princípios — e mediada não só por Fichte, mas, sobretudo, pela Filosofia da Identidade de Schelling. Não é casual que a dialética hegeliana seja tão dificilmente catalogável: ela busca, no fundo, a conciliação de antigas vertentes antagônicas dentro da própria dialética: o ramo crítico-dialógico, que alcança o maior refinamento no *élenchos* socrático, e o ramo sistemático-especulativo da dialética platônica enquanto ciência do nexo lógico entre as formas.

Que essas duas direções do pensamento moderno conviviam de modo pouco harmonioso, isso se tornara claro pelo menos desde Kant[57]: o filósofo de Königsberg havia restringido o procedimento crítico (e, na maior parte das vezes, regressivo) à propedêutica do Sistema da Razão Pura (à sua primeira *Crítica*), destinando ao Sistema propriamente dito o procedimento dogmático e progressivo da Antiga Metafísica[58]. O próprio Fichte, aquele que mais próximo esteve de uma reunificação da atividade racional, de uma conciliação de seus pólos antagônicos, diferenciara claramente entre o procedimento falível, negativo-crítico do eu do pesquisador ao superar as contradições no processo de constituição de sua teoria do sistema do espírito humano, e este sistema em si mesmo, construído necessariamente e de modo absoluto pelos atos sintéticos do eu supra-individual. Seja Kant, seja Fichte, ninguém havia conseguido ou mesmo pretendido a unidade última das duas direções básicas da racionalidade moderna.

Mesmo Hegel, em seus primeiros esboços de sistema, contidos nas preleções de Jena de 1801/2[59], guardara uma nítida distinção e relativa autonomia entre as duas atitudes do pensamento mo-

derno: a criticidade e a sistematicidade. Se a ciência fundamental é, também nesse contexto, a Metafísica — constando do conhecimento especulativo da Idéia, a partir da qual poderíamos construir o sistema de Filosofia —, esta aparece antecipada por uma ciência negativo-crítica denominada Lógica: "(...) o conhecimento da razão, enquanto pertence à Lógica, é, portanto, apenas um conhecimento negativo da mesma" (LM, p. 272); "a partir dessa terceira parte da Lógica, ou seja, o lado negativo ou aniquilador da razão, será realizada a transição para a Filosofia verdadeira ou para a Metafísica (...)" (LM, p. 274). Essa Lógica não é, portanto, idêntica à Metafísica em seu sentido pleno, abarcando antes uma tarefa toda específica: ela teria a pretensão de "(...) eliminar (*vernichten*) a falsa Metafísica dos sistemas filosóficos limitados (...)" (IPh., p. 263)[60].

Desde essa época o sistema metafísico proposto por Hegel constava, em sua base, de uma investigação dos conceitos universais ou categorias pressupostos em todo o conhecimento objetivo. Pois a Lógica, enquanto ciência introdutória, deveria tematizar previamente essas mesmas categorias com o intuito não de fornecer um sistema categorial propriamente dito, mas de pôr em xeque um determinado modo de pensar: o entendimento. Esse modo de pensar as categorias e suas relações lógicas teria sido utilizado pela Antiga Metafísica, o que a conduzira a uma série de impasses. A Lógica deveria expor "(...) as formas da finitude [categorias], e de fato não empiricamente, mas como resultam da razão, todavia roubadas da razão pelo entendimento e aparecendo apenas em sua finitude (...)" (LM, p. 272). Ao revelar as paradoxias do modo de tematização das categorias via entendimento, a obra terminaria não apenas por lançar luzes sobre os limites intrínsecos à Filosofia da Reflexão, mas ao mesmo tempo deixaria aberto o espaço para uma verdadeira ciência do absoluto ou Nova Metafísica. Se a Lógica é vista como a ciência da reflexão (externa) e das paradoxias inevitáveis dela resultantes, a Metafísica propriamente dita é a ciência da especulação e do conhecimento da Idéia em sua verdade: enquanto aquela

é apenas introdutória[61] ao sistema de Filosofia (cf. LM, 5, p. 272), esta contém o núcleo mesmo desse sistema.

Tal dicotomia é o último fio que liga o pensamento hegeliano ao dualismo metódico da Filosofia da Reflexão: cortá-lo significará, por um lado, superar de vez dilemas específicos dos sistemas de Kant, Fichte e Schelling, por outro, construir os alicerces de um novo e ainda mais profundo impasse: estaria Hegel, ao pretender unificar reflexão e especulação, criticidade e sistematicidade absoluta, à procura do incompatível, da unificação de opostos impossíveis de serem unificados?

Terminologia 3

Antinomia. Em Lógica: a situação de impasse gerada pela série ininterrupta e inevitável de afirmação e negação de uma mesma proposição. Em Kant: oposição não passível de resolução entre duas proposições antagônicas acerca do mesmo objeto.

Argumento. Raciocínio utilizado para provar ou refutar determinada afirmação.

Argumento progressivo/regressivo. O argumento regressivo parte de certa proposição (condicionada) e segue em direção às proposições (condicionantes) que a suportam, enquanto sua condição de possibilidade. O argumento progressivo faz o caminho inverso.

Argumento dedutivo. O argumento constituído por meio de dedução lógica, ou seja, inferência de determinada proposição a partir de outras proposições seguindo as regras da Lógica.

Ceticismo. Posição filosófica caracterizada, quando realizada de modo radical, pela dúvida sobre a possibilidade de obtermos qualquer conhecimento verdadeiro.

Cogito. O *eu penso* estabelecido por R. Descartes. Segundo o autor, a autoconsciência originada da descoberta pelo sujeito de sua própria

capacidade cognoscente é a única verdade imune ao **ceticismo** radical. Essa certeza do *cogito* é o ponto de partida da Nova Metafísica.

Conhecimento objetivo. Conhecimento verdadeiro e universalmente válido acerca de algo.

Dedutivismo. Postura filosófica que centra a justificação de proposições no contexto de argumentos dedutivos. Na Epistemologia clássica, a defesa dessa postura com o acréscimo da crença no caráter certo e infalível de nossos pressupostos básicos, de onde poderia ser derivado todo o conhecimento objetivo.

Eu/não-eu. Divisão introduzida por Fichte na imanência da própria subjetividade, delimitando a esfera dos objetos em geral (não-eu) e o âmbito da consciência em geral (consciência de si ou de objetos: eu).

Filosofia da Reflexão. As filosofias de Kant e Fichte, enquanto tornam o processo da autoconsciência dependente de uma dualidade originária entre sujeito cognoscente e objeto conhecido. Schelling e Hegel pretendem superá-la via realização do **saber absoluto**.

Filosofia Transcendental. A Filosofia kantiana, enquanto instaura a subjetividade como base do sistema filosófico e busca, a partir dessa pressuposição de fundo, dar legitimidade a determinados **conhecimentos objetivos *a priori*** (cf. tb. Terminologia 2).

Idealismo

Idealismo subjetivo. Defendido por Fichte, supõe a negação de qualquer realidade exterior ao sujeito cognoscente: tudo o que há é da própria subjetividade e seus produtos.

Idealismo objetivo. Defendido por Schelling e por Hegel, não nega a presença de uma realidade exterior (Natureza), apenas enfatizando a presença de uma mesma legalidade a ordenar as esferas do ser e do pensamento.

Juízos. No presente contexto, afirmações constituídas de sujeito (aquilo de que se fala) e predicado (o que se diz do sujeito), podendo ser verdadeiras ou falsas[62].

Juízos analíticos/sintéticos. No primeiro caso, juízos nos quais o afirmado no predicado não acresce, em informação, nada ao já implícito no sujeito; no segundo caso, o predicado traz consigo uma informação nova.

Juízos a priori/a posteriori. Um juízo é *a priori* quando sua verdade ou falsidade pode ser determinada sem apelo à experiência — podemos justificá-lo recorrendo às regras da Lógica ou a estruturas transcendentais (Kant). Um juízo é a *posteriori* quando justificado mediante observação.

Lógica. Disciplina que trata dos **argumentos dedutivos**. Não confundir com a *Lógica* hegeliana (ou *Ciência da Lógica*), constituída propriamente de uma Ontologia e de uma teoria dialética do pensamento.

Realidade fenomênica. O mundo de objetos constituído pela própria subjetividade.

Saber absoluto. Segundo Schelling e Hegel, o ponto de vista a partir do qual a dualidade sujeito/objeto é cancelada. Refere-se, ainda, à posição a partir da qual se reconhece que as estruturas ordenadoras das esferas do ser e do pensamento coincidem.

Sistema do espírito humano. Em Fichte, a totalidade dos atos do eu e seus produtos, considerados como as representações verdadeiras acerca do que há (de todos os objetos e do próprio sujeito cognoscente), as representações "acompanhadas do sentimento de necessidade".

Nova Metafísica. Já antevista, no fundo, por Descartes, caracteriza-se pela revolução no método e nos fundamentos da Metafísica, com instauração de um pensamento predominantemente crítico e constituição da subjetividade como base do sistema filosófico.

Prova transcendental. Prova estabelecida por Kant para esclarecer certos elementos transcendentais enquanto condição de possibilidade de dado conhecimento objetivo. Seu real significado — se é realizada por dedução lógica ou por algum modo fraco de argumentação — permanece não esclarecido pelos intérpretes.

Razão. Em Kant, uma das faculdades da subjetividade, com aplicação negativa ou positiva: no primeiro caso, busca-se via uso da razão o conhecimento objetivo de entidades supostamente situadas além da **realidade fenomênica**, o que resulta em antinomias; no segundo, visa-se por meio dela regular o conhecimento objetivo pela postulação de idéias (conceitos como 'mundo'). Em Schelling, sinônimo de **identidade absoluta** (cf. Terminologia 2).

Sumário

Problemas metódicos habitavam o Idealismo Alemão desde os seus inícios. Em Kant, a prova transcendental correra sempre o risco de má circularidade: para garantir a legitimidade dos juízos sintéticos *a priori* supostamente presentes em certas ciências particulares, pressupunha-se a validade objetiva de certas condições transcendentais (como as categorias), mas, para a prova dessa validade, recorria-se novamente à adequação das afirmações contidas naquelas ciências. A busca de uma autonomia do empreendimento filosófico de qualquer vínculo com ciências pressupostas — o que poderia evitar a circularidade — será a tônica das discussões que darão origem à *Doutrina da Ciência* de Fichte.

A própria teoria fichteana da autoconsciência, todavia, não está livre do risco de má circularidade. Para resolvê-lo, Fichte recorre a uma forma de conhecimento imediato, a intuição intelectual. Em Schelling, essa forma de intuição não apenas pretende garantir a elaboração de fundamentos seguros ao sistema de Filosofia, mas busca dar sustentação a uma forma de saber absoluto.

Ocorre que a intuição intelectual é um método inutilizável intersubjetivamente — não pode ser avaliado no contexto de uma discussão pública e objetiva —, e sua postulação como único meio para alcançar o saber absoluto sofre o risco de um retorno ao nível da Metafísica dogmática. A recusa da intuição intelectual levará Hegel à constituição de um novo método, a dialética, capaz de resolver os

mencionados impasses e conciliar duas direções opostas da modernidade: a pretensão do saber absoluto defendida por Schelling e a criticidade emanada da filosofia kantiano-fichteana. Rompido o último fio que liga Hegel à Filosofia da Reflexão, a dialética buscará unir criticidade e sistematicidade no contexto de um saber absoluto, dando origem ao movimento de sua própria dissolução.

Próximo capítulo

Chegamos ao capítulo principal da presente obra: a nova proposta de método defendida por Hegel será submetida a uma cuidadosa análise. Precisaremos examinar as principais correntes interpretativas acerca do que vem a ser a dialética hegeliana para, posteriormente, tornar explícita tanto sua rica estrutura quanto sua falha crucial.

capítulo 4

A estrutura do método

4.1. Considerações preliminares

Lógica e Metafísica unificadas em uma mesma obra: a *Ciência da Lógica*

Com a publicação da *Fenomenologia do espírito*, em 1807, como introdução *científica*[63] (no sentido hegeliano do termo) ao ponto de vista do saber absoluto, a *Lógica* pôde liberar-se dessa função inicialmente deixada a cargo dela, e, em 1812, Lógica e Metafísica deixam de ser ciências autônomas, apresentando-se indistintas em uma *Ciência da Lógica*. Isso significa a superação definitiva da dicotomia instaurada por Kant entre um empreendimento crítico-negativo a ser realizado no contexto de uma *Crítica da razão pura* e a tarefa sistemático-positiva de construção de um Sistema da Razão Pura, uma dicotomia que também deixara suas marcas, como vimos, na *Doutrina da Ciência* de Fichte. A *Ciência da Lógica* passa a assumir duas tarefas antagônicas: por um lado, ela deve realizar a crítica da Antiga Metafísica, por outro, a fundamentação última da Nova Metafísica: trata-se de uma conjunção de crítica e exposição da Metafísica (cf. Theunissen, 1994).

A unificação de Lógica e Metafísica pressupõe a elaboração de um método capaz de incorporar as duas tarefas mencionadas acima. A primeira das tarefas ficará a cargo daquela que denomino *dimensão crítica* da dialética hegeliana. Posteriormente procurarei demonstrar que essa dimensão do método tem por base uma forma de argumentação por *reductio ad absurdum*, procedimento já utilizado por Fichte na *Doutrina da Ciência*, mas só agora elevado ao âmago do próprio saber absoluto. Essa introdução da dimensão crítica da racionalidade no cerne do saber absoluto está entre as principais inovações metódicas realizadas no decorrer de todo o Idealismo Alemão.

Em uma primeira instância, isso permite o enfrentamento dos graves dilemas metódicos vividos por Kant, Fichte e Schelling. Se um dos aspectos fundamentais do procedimento utilizado pelo filósofo passa a ser a prova negativa, por *reductio ad absurdum*, então ao menos nesse ponto o perigo de má circularidade é evitado. Vimos que esse perigo esteve sempre associado ao procedimento regressivo utilizado por Kant e Fichte para dar conta das categorias fundamentais que são condição de possibilidade do conhecimento objetivo. Kant pressupõe a presença de certos juízos sintéticos *a priori* — proposições universal e necessariamente verdadeiras, embora não analíticas — em uma dada ciência, e então procura provar a verdade de certos elementos transcendentais (conceitos puros como as formas da intuição ou as categorias) enquanto sua condição de possibilidade. Fichte, por sua vez, parte de certos atos antagônicos da subjetividade e dirige-se a certo ato sintético como sua condição possibilitadora. Da mesma forma, Hegel parte de certas categorias que só podem ser justificadas como categorias pelo último dos conceitos encontrados na *Lógica*, a Idéia Absoluta, o princípio primeiro-último do sistema. Como podemos exercer esse tipo de procedimento sem má circularidade? Como podemos provar a Idéia Absoluta como verdadeira a partir de certas considerações que, desde o início, pressupõem aquela resposta como dada?

Mas a prova por redução ao absurdo não se torna refém de um impasse desse tipo. Não procuramos provar a verdade da Idéia

Absoluta a partir da investigação de certas categorias iniciais e sua relação lógica. Procuramos apenas provar que, se pressupomos a Idéia Absoluta, não podemos pensar as categorias deste ou daquele modo sem cair em contradições. Apenas refutamos pontos de vista já inseridos no âmbito da pressuposição da Idéia Absoluta como princípio, e não pretendemos provar, com isso, a verdade última da própria Idéia. Refutamos pontos de vista impróprios, mas não somos capazes de fundamentar positivamente nossa própria concepção. Justamente por isso, Hegel suporá a presença de uma outra dimensão da dialética, como veremos, para além da função meramente crítico-negativa: a atividade positiva da especulação.

Por outro lado, também em conseqüência do modo regressivo-crítico de argumentação, o princípio do sistema não é conhecido de modo imediato, mas sempre apenas mediatamente. Temos acesso à Idéia somente ao final do longo processo de tematização das categorias no decorrer da *Ciência da Lógica*. Isso evita o apelo a qualquer forma de intuição intelectual, superando-se o dogmatismo ínsito na alternativa proposta por Fichte e Schelling ao dilema da má circularidade na argumentação transcendental kantiana.

Todavia, em uma segunda instância, justamente a introdução da atividade crítica da razão no saber absoluto conduz a uma inaceitável contradição no sistema hegeliano, já que as dimensões crítica e especulativa da dialética terminam por revelar-se incompatíveis. Tal incompatibilidade entre as duas dimensões da dialética só poderá ser mapeada a partir de detalhado estudo acerca do método, a ser realizado no presente capítulo.

A Ontologia transformada em um Tratado acerca do Método

Mas a *Ciência da Lógica* não inova apenas no que diz respeito à elaboração metódica. A obra pode ser considerada a consumação de toda a Nova Metafísica. Como vimos, uma das exigências centrais da

Crítica da razão pura era a adoção do ponto de vista do giro copernicano: não devemos fundar a Nova Metafísica sob o postulado da existência de qualquer entidade transcendente à realidade fenomênica — como se fazia no caso da Antiga Metafísica; pelo contrário, devemos desvendar as estruturas ordenadoras do mundo dos objetos por meio de um estudo da própria subjetividade e sua capacidade legisladora. Apelar a qualquer entidade transcendente à esfera dos fenômenos leva a racionalidade humana a cair em antinomias. Como poderíamos responder a indagações do tipo "teria o mundo um começo?" se a entidade *mundo* não pode ser acessada empiricamente?

Pois a *Ciência da Lógica* tem o mérito de se colocar como aprofundamento e radicalização da proposta kantiana. Sob a pressuposição da tese da identidade absoluta entre as estruturas ordenadoras do ser e do pensamento, torna-se possível realizar uma teoria acerca do real mediante uma teoria do pensamento puro. De fato, a Idéia Absoluta é imanente a todas as coisas: sua processualidade especificamente dialética, realizada por oposição e síntese, determina o modo de ser dos eventos naturais mas também os rumos da história humana e, particularmente, o modo de estruturação do pensamento correto. Como veremos, essa tese é aprofundada pela suposição hegeliana de que a Idéia Absoluta se manifesta plenamente e sem lapsos justamente no contexto da autotematização do pensamento pelo próprio pensamento. Tudo isso leva a supor que, de uma investigação do pensamento puro, pode-se derivar a compreensão da logicidade dialética da Idéia e, conseqüentemente, da legalidade ontológica que estrutura a realidade como um todo.

Ora, se é possível a realização de uma Ontologia na imanência de uma teoria do pensamento, então também é viável a instituição de uma teoria *a priori* do ser, sem com isso transcender os rígidos limites da argumentação racional traçados pela *Crítica da razão pura*. A Metafísica hegeliana não pode ser acusada de um dogmatismo semelhante ao da Antiga Metafísica nem pode ser criticada por recair em antinomias ou dualidades inconciliáveis

ao buscar tematizar o não tematizável, elementos transcendentes ao mundo empírico, como alma, mundo, Deus. O que a *Lógica* oferece é uma investigação de *conceitos* — os conteúdos do pensamento — e seu *modo de tematização* — a forma geral do pensamento ou o *método*.

Não que Hegel desconsidere a possibilidade de realização de uma Psicologia, uma Cosmologia e, enfim, uma Teologia racionais, as disciplinas que constituíam, junto com a Ontologia, o cerne da Antiga Metafísica: sua convicção é que alma, mundo e Deus só podem ser conhecidos na imanência de uma teoria do pensamento, já que, em sua essência, a estrutura da realidade é ideal, suportada pela mesma estrutura do pensamento (a Idéia), ou seja, o ser é *espírito*. Os conceitos tratados na *Ciência da Lógica*, como 'ser', 'nada', 'devir', têm, portanto, peso ontológico (são *categorias*), mas não por serem *coisas* no mundo, muito menos entidades transcendentes ao mundo[64], e sim por expressarem em seus nexos a Idéia enquanto *estrutura lógico-ontológica* ínsita em todas as coisas como sua lei ordenadora[65]. Essa segunda grande inovação introduzida pela *Ciência da Lógica* tem por conseqüência, portanto, a restrição da Ontologia a um estudo do pensamento e de suas estruturas lógicas: essa antiga disciplina filosófica, o coração de todos os sistemas metafísicos, é transformada em um Tratado acerca do Método.

4.2. A situação atual da pesquisa

As três correntes de interpretação

Mas o que vem a ser o método? Esta a questão decisiva a ser enfrentada neste capítulo quarto. Tarefa das mais difíceis. Embora muito se tenha publicado a respeito do assunto, as divergências en-

tre os pesquisadores nesse campo permanecem fortes. Na longa tradição interpretativa acerca da dialética[66], pelo menos três grandes grupos de pesquisadores têm se destacado: aquele formado pelos críticos radicais do pensamento hegeliano, prontos a encontrar em sua concepção de método uma sucessão de equívocos lógicos; a escola da dialética como lógica das antinomias; e, por fim, a gama de estudiosos que procura revelar o sutil vínculo entre Lógica e dialética hegeliana, apresentando esta última como uma continuação coerente do tipo de procedimento por *reductio ad absurdum* que caracterizara o *élenchos* socrático.

Segundo Hegel, o método filosófico é constituído de três aspectos ou momentos: o lado abstrativo do entendimento e os lados negativo (dimensão crítica da dialética) e positivo (dimensão especulativa da dialética) da razão (Enz., 8, p. 168). Se examinarmos com cuidado, veremos que as disputas não se situam no âmbito da interpretação da primeira das dimensões do método, ou seja, a atividade abstrativa do entendimento. O que de fato divide essas tradições de pesquisa é a compreensão da dimensão crítica da dialética, ou, mais especificamente, a disputa em torno da interpretação do sentido do termo 'contradição'. Por outro lado, sem a superação desse obstáculo, ou seja, sem a superação do impasse no entendimento do real sentido de 'contradição', não poderemos compreender tampouco a dimensão especulativa do método. Isso é assim porque ambas as dimensões estão intimamente imbricadas.

No que segue devemos desvendar qual das tradições de pesquisa apresenta corretamente, ou ao menos se aproxima mais disso, a dimensão crítica da dialética. Não se trata, contudo, de encontrar apoio a uma dada interpretação nesta ou naquela afirmação isolada de Hegel. O decisivo é desvendar qual dos modos de conceber a metodologia hegeliana é mais condizente com a argumentação desenvolvida pelo autor em pontos-chave de sua obra filosófica, especialmente na *Ciência da Lógica*.

A DIALÉTICA E O SUPOSTO ABUSO DE REGRAS LÓGICAS

As acusações de inconsistência lógica remontam todas ao clássico *Investigações lógicas*, de A. Trendelenburg. Este autor havia apontado uma forte ambigüidade no discurso hegeliano. A *Ciência da Lógica* pretende elaborar um sistema de categorias, organizadas segundo uma lógica dialética de oposição e complementação semântica. Cada categoria insere-se harmonicamente em um campo semântico determinado, formando uma relação de oposição com um dado termo, acrescida de uma relação de inclusão de ambas as categorias iniciais em um conceito de ordem superior. Logo ao início da obra, por exemplo, encontramos a categoria 'ser' em relação de oposição com a categoria 'nada', sendo ambas momentos do termo mais abrangente 'devir'. A oposição recíproca entre as categorias, assim como a oposição ou mesmo incompatibilidade entre a pretensão lançada ao início por quem tematiza as categorias e aquilo que se realiza efetivamente com a tematização, inclui uma atividade negativa que funda o trânsito de uma categoria a outra, dando a idéia de movimento típica à dialética de Hegel.

Trendelenburg pergunta se essa atividade negativa é construída por meio de uma negação lógica ou de uma oposição real. Se fosse o caso de uma negação lógica, então não poderíamos "(...) nem produzir algo determinado no segundo momento, nem realizar uma unificação no terceiro momento" (1870, p. 56). De fato, a pura e simples negação lógica não tem nenhum resultado para além da mera recusa do elemento negado: não se produz com isso a elevação a um novo nível categorial e, muito menos, a inclusão do elemento negado em uma síntese futura. Pior ainda: se a relação, por exemplo, entre 'ser' e 'nada' constasse pura e simplesmente de uma negação lógica mútua, a síntese de ambas as categorias não poderia resultar em uma afirmação verdadeira: elementos contraditórios não podem ser unificados sem a destruição da racionalidade

do discurso. Se traduzíssemos os anacolutos utilizados por Hegel em linguagem proposicional, e se as proposições resultantes fossem contraditórias, então a tentativa de uma síntese entre ambas seria absurda. É claro que é sempre possível realizar a síntese de proposições contraditórias, ou seja, criar contradições; o que não é possível é considerar a síntese verdadeira sem romper as regras do pensamento racional. Ao aceitar contradições e, mesmo assim, considerar a síntese contraditória como verdadeira, Hegel estaria ferindo a lei lógica básica do princípio de não-contradição.

Por outro lado, pensa Trendelenburg, se aquela atividade negativa constasse de uma mera oposição real entre termos, então não teríamos nesse caso uma oposição lógica entre proposições, uma contradição, mas uma mera contraposição fática entre elementos do mundo não-lingüístico[67]. Ora, se esse fosse o caso, então a *Ciência da Lógica* não trataria do pensamento puro, como quer Hegel (Trendelenburg, 1870, p. 56). Por fim, a própria idéia de um trânsito ou movimento de uma categoria a outra, a chave do pensamento de Hegel, devia ser questionada. Só a oposição real pode dar essa idéia de passagem de um elemento a outro, e afirmá-la implica negar mais uma vez o estatuto da *Lógica* como teoria do pensamento puro. As objeções de Trendelenburg podem ser lidas em analogia aos argumentos já citados de Kierkegaard. Os problemas de Hegel têm sua origem, no fundo, em um processo duplo, tanto no sentido da logicização do mundo empírico, enquanto elementos empíricos em oposição mútua são tomados como estruturas contraditórias, como no sentido de uma concretização de relações meramente lógicas, quando determinadas categorias ou estruturas lógicas estariam de algum modo em 'movimento'.

Eduard von Hartmann, em *Sobre o método dialético*, havia sido ainda mais contundente. A artimanha básica da dialética hegeliana não constaria apenas de uma confusão entre oposição real e contradição lógica, mas na pura e simples eliminação consciente do princípio de não-contradição, em defesa do uso e abuso de contra-

dições, entendidas agora como a "(...) raiz de todo movimento e vitalidade (...)", como dirá Hegel (WL, 6, p. 75). Com isso, a dialética hegeliana ficaria imune a toda e qualquer consideração crítica, pois toda tentativa de alertar para falsidades no discurso do adversário resultaria inviável: "Disso conclui-se satisfatoriamente não ser possível de nenhum modo reduzir [a argumentação do] o verdadeiro dialético, por sua consciência, *ad absurdum*; pois aí onde, para os outros homens, surge o absurdo, com a contradição, inicia para o dialético aquela sabedoria que somente ele adora" (1910, p. 43). Objeção semelhante será apresentada por K. Popper, para quem a eliminação da lei da não-contradição conduz a um "dogmatismo reforçado" (1972, p. 358).

O dialético torna-se, segundo Hartmann, imune à contra-argumentação também por outro motivo: a introdução da idéia de um movimento ou trânsito no nível categorial produziria uma plurificação intragável de sentidos em cada categoria, o que tornaria inviável qualquer contraposição crítica a Hegel pela simples impossibilidade de determinar o sentido de qualquer um dos termos por ele usados: "(...) para o dialético A é justamente o mesmo que B, e, se alguém julga tê-lo agarrado em A, ele há muito escapou para B, e o oponente ficou a ver navios. Um dialético é assim como um maníaco com perseguição de idéias; conseguirás mais facilmente segurar o óleo com a mão do que agarrá-lo com palavras" (1910, p. 44).

H. Schmitz desenvolveu argumentos semelhantes: "Que os pensamentos determinados não permaneçam [fixos] e apenas sejam pressupostos e aceitos em seu desaparecimento seria visto, de outra perspectiva, como um estado patológico (por exemplo, como [um estado de] bebedeira, delírio ou mania); para Hegel, no entanto, é justamente o delírio dessa oscilação do sentido da proposição o modo como os múltiplos pensamentos singulares e, por isso, falsos se organizam como verdadeiros" (1977, p. 246). Para este intérprete a real inovação trazida por Hegel não consta do rompimento do princípio de não-contradição, como quer Hartmann. Esse nem

pode ser o caso, visto que Hegel pressupõe a lei da não-contradição ao refutar certos modos de pensamento tratados na *Lógica*. A novidade residiria na elaboração de uma teoria da verdade distinta da tradicional. *Verdade* deixa de ser propriedade de algo fixo e estável, passando a caracterizar a marca daquela oscilação insistente entre conceitos com sentidos opostos: "o paradoxo na utilização dialética da contradição por Hegel dá-se somente porque também a proposição conjugada não deve ser verdadeira, pois a verdade é o movimento dela nela mesma, e com isso não subjaz a nenhuma proposição fechada (Hegel: 'fixa')" (H. Schmitz, 1992, p. 21).

Dialética e antinomia

A mesma oscilação ininterrupta entre categorias e conceitos ou entre sentidos diversos de uma mesma categoria, tão característica da dialética hegeliana, parece corroborar o ponto de vista segundo o qual a compreensão do método dialético tem de passar pelo estudo aprofundado das antinomias lógicas. Hegel procura mostrar, por exemplo, como a tematização da categoria 'quantidade' conduz inevitavelmente à afirmação da categoria 'qualidade', e como a tematização desta última leva-nos a reafirmar a primeira. Ao afirmarmos a 'quantidade' a negamos, afirmando a 'qualidade'; ao afirmarmos a 'qualidade' a negamos para afirmar a 'quantidade'. Ora, não é justamente essa tensa oscilação entre a afirmação e a negação de uma mesma proposição (no caso hegeliano, conceito ou categoria) a característica central das antinomias lógicas, e, sendo assim, não seria a dialética explicável como um tipo de lógica das antinomias?

Nada melhor para explicitar os pressupostos mais fundos dessa linha interpretativa do que analisar o pensamento de seu fundador, R. Heiss, que publicara em 1932 a obra *Lógica da contradição*. Segundo esse autor, o pensamento moderno tem se caracterizado desde Descartes pela ênfase em uma forma científica de Filosofia, fundada na meta de realização de sistemas teóricos absolutamente

livres de contradição. Em conseqüência disso, essa tradição teria contribuído em grande medida para a perpetuação do ponto de vista errôneo — segundo Heiss, também compartilhado pela Lógica Formal — de que a contradição não seria um fenômeno real na linguagem, mas um produto arbitrário do pensamento[68]. Desse preconceito teria sido vítima o próprio Descartes: por sua causa este filósofo terminara por rechaçar o fato sem o qual a própria justificação do princípio de seu sistema de Filosofia, o *cogito*, não teria sido realizada: a possibilidade, ou, para Heiss, até mesmo a importância da presença de contradições na linguagem e no pensamento.

Para o mencionado autor, a filosofia hegeliana surge exatamente como antípoda ao descaso da Filosofia Moderna diante do problema da contradição: Hegel teria compreendido "(...) a antinomia como momento necessário do pensamento e também da doutrina do pensamento, ou seja, da Lógica ela mesma" (1932, p. 50). Enquanto Kant, embora reconhecendo a inevitável presença de contradições em nossa concepção teórica do mundo, teria considerado as antinomias como uma ilusão produzida pela racionalidade, Hegel teria passado a tratá-las como "(...) momento objetivo e metódico do pensamento" (1932, p. 53): as contradições são vistas como parte integrante do desenvolvimento da Idéia, o princípio do sistema de Filosofia.

Ora, se as contradições são um momento necessário a ser pressuposto pela atividade de pensamento, se elas são parte integrante da Idéia, a recusa de sua tematização pela Lógica Formal deixaria incólume um inusitado e fundamental terreno de pesquisa. E mais: se elas são um fenômeno não apenas recorrente na linguagem, mas elemento estruturalmente básico na atividade de pensamento, então elas devem também seguir uma lógica própria. Todo o esforço do filósofo dialético deveria, então, ser canalizado para a descoberta da forma geral das contradições, o desvelamento de sua lógica estruturadora, naturalmente não passível de ser mapeada pela Lógica Formal — que, para Heiss, recusa de saída a importância e mesmo a "possibilidade da existência" de contradições —, mas por uma lógica das antinomias.

Heiss apresentará hipóteses a respeito da gênese da situação antinômica, lançando os alicerces das futuras investigações acerca da dialética desenvolvidas por seus continuadores. O autor diferenciará duas formas de auto-aplicação de conceitos, juízos ou mesmo silogismos: positiva e negativa. A auto-aplicação positiva de conceitos, juízos ou silogismos geraria tautologias (autoconfirmação), e a sua auto-aplicação negativa, contradições (autonegação) (1932, p. 63ss). Exemplos de auto-aplicação positiva: o conceito 'não-concreto' aplica-se a si mesmo, confirmando-se como entidade não concreta. Exemplo de auto-aplicação negativa é a dúvida cartesiana, que, ao auto-aplicar-se, nega a si mesma.

O autor chamará a atenção para um tipo específico de auto-aplicação negativa cujo resultado é uma contradição por ele denominada *infinita*. Trata-se daquele caso de auto-aplicação negativa em que a estrutura contraditória termina não por dissolver-se, mas por confirmar-se repetidamente, causando o surgimento de sempre novas contradições, em um progresso *ad infinitum*: "A essência da contradição infinita reside no fato de que a auto-aplicação que se nega a si mesma é ao mesmo tempo uma auto-aplicação que se autoconfirma" (1932, p. 85). Se a proposição "eu minto" é verdadeira, ela é falsa (autonegação), mas, se ela é falsa, então é verdadeira (autoconfirmação). Poderíamos incluir como caso típico de contradição infinita o paradoxo de Bertrand Russell, que teve conseqüências decisivas para as pesquisas dos fundamentos da Matemática: a classe de todas as classes que não contêm a si mesmas contém ela a si mesma ou não? Se ela não contém a si mesma, então ela é uma daquelas classes que não contêm a si mesmas e, sendo assim, termina por conter a si mesma. Se, por outro lado, ela contém a si mesma, então ela é uma daquelas classes (que não contêm a si mesmas); logo, a denominada classe não contém a si mesma.

Contradições infinitas são aquelas que podemos denominar, em sentido estrito, antinomias. A sua característica essencial é a autoconfirmação incessante de uma estrutura contraditória, resul-

tando em uma oscilação infindável entre os valores de verdade *verdadeiro* e *falso* relativamente a uma mesma proposição. Outra característica da contradição infinita: ao contrário das demais contradições resultantes de auto-aplicação negativa de conceitos, juízos ou silogismos, aquela não seria, segundo Heiss, evitável. De acordo com o autor, contradições são evitáveis quando, por detrás da contraposição entre proposições contraditórias, pode ser detectado um fato unívoco que cancele o antagonismo entre pontos de vista diversos a respeito de um mesmo tema. No caso das contradições infinitas, no entanto, o estado de coisas a ser detectado seria a própria contradição, que, justamente por isso, não poderia ser contornada: "Assim como por detrás das contradições evitáveis existe um fato unívoco, do mesmo modo pertence às autocontradições a contradição como fato [*Tathestand*]. E a resolução de um fato é impossível" (1932, p. 89).

Não é por nada que justamente esse tipo de contradição será tão destacado por Heiss e, posteriormente, por vários autores na corrente interpretativa da dialética como lógica das antinomias. De um lado, a perpétua oscilação entre os valores de verdade *verdadeiro* e *falso* lembra, como foi dito mais acima, a oscilação entre afirmação e negação de uma mesma categoria na *Lógica* de Hegel. Por outro lado, e mais decisivo para Heiss, a antinomia propriamente dita poderia ser usada como prova contra a concepção — de acordo com o autor, típica da Lógica Formal — segundo a qual as contradições não são fatos, mas produtos arbitrários do pensamento: a contradição infinita negaria essa suposição justamente por conter em si a sua própria autoconfirmação enquanto fato ineliminável da linguagem e do pensamento.

Os trabalhos de Heiss foram continuados por uma longa tradição de pesquisadores, passando por A. Kulenkampff (1970), T. Kesselring (1984), D. Wandschneider (1995) e, mais recentemente, M. Bachmann (1998). Não é possível, neste contexto, o tratamento aprofundado de cada uma dessas obras. Gostaria, no

entanto, de destacar alguns aspectos decisivos dessa tradição posterior a Heiss. Em primeiro lugar, a idéia de que a estrutura antinômica propriamente dita contém o caso nobre das "contradições dialéticas" e que, portanto, a reconstrução da dialética hegeliana deve passar pelo desvelamento e precisão da estrutura lógica que sustenta as antinomias, permanecerá como pano de fundo de toda essa tradição. Em segundo lugar, permanece uma grande divergência entre os citados autores no que diz respeito à oferta de uma reconstrução plausível da dialética hegeliana. Mesmo aquelas obras que estiveram mais próximas de realizar esse objetivo básico — e falo principalmente das obras de T. Kesselring e D. Wandschneider — terminam oferecendo modelos de reconstrução diversos.

A razão para tanto não é difícil de constatar. Todo o esforço desse grupo de intérpretes deve estar concentrado na tarefa de precisar as condições sob as quais surgem as situações antinômicas, particularmente as condições que supostamente estariam por detrás das antinomias detectadas por Hegel (cf. Kulenkampff, 1970, p. 1). É justamente a divergência neste ponto que tem como resultado discordâncias profundas na reconstrução da dialética[69]. Para Kulenkampff, as antinomias surgem da necessidade de se tematizar o absoluto, o elemento incondicionado pressuposto por todo sistema de Filosofia, o que só poderia ser feito "(...) em forma de destruição, ou seja, em proposições que são ao mesmo tempo analíticas e sintéticas, que não dizem nada (proposição idêntica ou analítica) e ao mesmo tempo dizem algo, que ao não dizer afirmam algo, ou que são da seguinte forma: elas dizem que nada dizem — em antinomias" (1970, p. 44). Por sua vez, T. Kesselring[70] detectará a gênese das antinomias em uma fusão inevitável de níveis diversos do pensamento — as esferas correspondentes à forma e ao conteúdo: "De fato, a antinomia surge por uma mistura indevida dos momentos 1 e 2: o pensamento não pode diferenciar sua atividade das estruturas do objeto e mistura, em conseqüência, as esferas 1 [forma do pensamento] e 2 [conteúdo do pensamento] uma com a outra (como

se as estruturas da esfera 1 fossem projetadas na esfera 2)" (1984, p. 118). Apesar de inevitável em um primeiro momento, a situação antinômica resultante dessa fusão de níveis seria resolvida quando, em uma segunda etapa, as duas esferas do pensamento fossem novamente distinguidas uma da outra (1984, p. 124).

D. Wandschneider apontará o conceito da 'não-correspondência consigo mesmo' como o núcleo da situação antinômica. Determinadas entidades podem ser postas em relação de correspondência com certos conceitos: a entidade número primo corresponde ao conceito 'não-material'; terra corresponde ao conceito 'material'. Consideremos, então, um certo conceito B que está em uma auto-relação negativa: B expressa sua não-correspondência consigo mesmo. Surge, assim, a situação antinômica: se B corresponde a si mesmo, então ele não corresponde a si mesmo; mas, se ele não corresponde a si mesmo, então ele corresponde a si mesmo (1995, pp. 34-5). Por meio de análise detalhada desse tipo de antinomia, o autor detectará sua origem na relação antagônica entre os níveis semântico e pragmático implicados no referido uso do conceito. A contradição antinômica seria, portanto, uma forma de contradição semântico-pragmática (1995, p. 42). A estrutura do conceito antinômico, ou seja, o conceito que expressa a não-correspondência consigo mesmo, será o modelo básico pressuposto por Wandschneider para suas tentativas de reconstrução da argumentação hegeliana na *Ciência da Lógica*.

Por fim, M. Bachmann considera a pressuposição inevitável do princípio da razão suficiente e, conseqüentemente, a exigência de uma fundamentação última como responsável pela geração de contradições nos fundamentos da Lógica Formal, a serem sanadas pela dialética. Lógica e dialética deveriam ser compreendidas como sistemas complementares (cf. 1998, especialmente pp. 156ss e 255ss).

A presente tradição de pesquisa carece, portanto, de uma proposta homogênea de reconstrução da dialética hegeliana justamente por estar assentada em tão diferentes pressupostos relativos à verdadeira origem da situação antinômica. Aqui podemos constatar um de seus maiores déficits, aliado a outros a serem expostos depois.

Dialética e *reductio ad absurdum*

No lado oposto a ambas as correntes interpretativas mencionadas está outra influente tradição. Para os estudiosos nela inseridos a dialética está longe de qualquer confronto com os pressupostos básicos da Lógica Formal, muito menos estaria Hegel explicitando, em suas obras, paradoxos agudos a ponto de pôr em xeque a validade de regras tão fundamentais como o princípio de não-contradição. Podemos citar neste contexto aquele que permanece sendo dos maiores intérpretes da filosofia hegeliana: J. M. E. McTaggart. Esse autor enfatiza que a dialética não apenas respeita o princípio de não-contradição, como considera, em perfeito acordo com as regras da Lógica Formal, que a presença de contradições não resolvidas em dado sistema teórico é "(...) um sinal de erro" (1964a, p. 9). Segundo o autor, "a meta principal de Hegel em sua dialética é estabelecer a existência de uma conexão lógica entre as várias categorias envolvidas na constituição da experiência. Ele ensina que essa conexão é de tal modo que cada categoria, quando inspecionada com suficiente cuidado e atenção, revela-se como conduzindo a outra, e envolvendo-a, de tal modo que a tentativa de referir a primeira [categoria] a um sujeito, aliada à recusa de referir a segunda [categoria] a este mesmo sujeito, conduz a uma contradição"(1964a, p. 1).

É fato que Hegel procura, em sua *Lógica*, detectar contradições resultantes de um modo determinado de tematização das categorias — notoriamente, aquele modo responsável pelo tratamento de cada uma das categorias abstraída ou destacada da rede de relações semânticas que determina seu sentido. Mas a tarefa primeira dessa obra é, ao contrário de louvar as contradições ínsitas nesse modo específico de tematização, buscar superá-las, indo ao encontro da correta forma de consideração das categorias, possibilitando com isso a construção de um sistema categorial logicamente consistente. Se, em uma primeira instância, categorias como 'ser' e 'nada'

são tratadas abstraídas de sua conexão lógica, conduzindo a contradições, em um segundo momento ambas são tratadas como elementos constitutivos do sentido de uma categoria mais elevada e, ao serem nela conciliadas, apresentam-se livres de contradição (cf. McTaggart, 1964a, p. 1). O objetivo da obra é encontrar a única categoria que, ao fim, permaneça estável, não produzindo novos impasses. Isso significa: a dialética não nega, mas está baseada no princípio da não-contradição (1964a, p. 9).

McTaggart possibilita, com sua análise, a reinserção da dialética hegeliana no quadro referencial da grande tradição de filósofos dialéticos desde Zenão de Eléia. O que temos na *Ciência da Lógica* é a reintrodução do antigo argumento por redução ao absurdo, presente seja na dialética de Zenão de Eléia, seja no *élenchos* socrático. Busca-se, através desse tipo de argumentação negativa, provar como inadequados determinados modelos teóricos, detectando contradições neles ínsitas. A dimensão crítica da dialética é o solo de onde emana a refutação de um determinado modo de tematização das categorias, lançando os alicerces de um possível sistema categorial livre de contradições. Interpretação nesse sentido foi defendida recentemente por M. N. Forster[71]: "o método dialético é considerado capaz de expor um desenvolvimento necessário de uma série de categorias (ou itens similares) por meio de alternados passos de geração de autocontradição em categorias iniciais e sua resolução em categorias tardias"(1989, p. 172).

Uma análise original da dimensão crítica da dialética, também passível de ser inserida na presente linha de pesquisa, foi apresentada por W. Wieland em conhecido artigo de 1989. Para o autor, a *Lógica* é construída através de recorrentes experimentos ou tentativas de formular afirmações consistentes a respeito de cada uma das categorias. Tais tentativas, no entanto, falham em cada um dos níveis tratados por um simples motivo: ao afirmarmos dada categoria somos incapazes de eliminar uma discrepância entre o que pretendemos dizer e o que de fato dizemos ao enunciá-la. Pretendemos dizer

o absoluto — a categoria principial e não mais relativizável no sistema das categorias —, mas o afirmamos sempre de modo apenas parcial e incompleto. A assim chamada contradição dialética seria apenas a expressão dessa discrepância entre os níveis pragmático e semântico de determinado ato de fala, ou seja, algo diverso de uma contradição lógica no sentido estrito do termo (1989, p. 196).

Essa discrepância e, com ela, as "contradições" emergentes a cada passo da *Lógica*, seriam resolvidas plenamente ao encontrarmos aquele conceito que "(...) é o que pretende ser" (1989, p. 199). De todas as categorias, somente a Idéia Absoluta satisfaz tal exigência. Portanto, também Wieland compreende como a tarefa primeira da *Lógica* a superação — e não instauração arbitrária e muito menos louvor — das "contradições" (embora, no caso desse autor, não sejam contradições no sentido estrito do termo) detectadas no decorrer da obra, na busca de uma categoria integralmente coerente consigo mesma.

Em defesa da terceira das correntes de interpretação

No próximo capítulo procuro mostrar que as afirmações dessa última corrente interpretativa estão essencialmente corretas, mesmo sabendo-se das pequenas divergências que persistem entre seus integrantes. Buscarei provar que é possível formalizar a argumentação hegeliana relativa à dimensão crítica da dialética como aplicada especificamente à *Ciência da Lógica*, revelando-a como um modo de redução ao absurdo de certos pontos de vista. Se essa reconstrução é possível e adequada, então os argumentos hegelianos fazem uso de uma regra lógica básica, o Modus Tollens, e, portanto, não podem nem pretendem estar em desacordo com as regras básicas da Lógica Formal.

Isso não significa que a obra hegeliana esteja isenta de abusos semelhantes aos detectados por E. von Hartmann em suas objeções à dialética — por exemplo, a confusão entre contrários e contraditórios, entre identidade e diferença (cf. E. von Hartmann, 1910, p. 86). Deve-se perguntar, contudo, se esses possíveis erros são resultado de uma disposição deliberada de negar as regras fundamentais da Lógica Clássica ou, modernamente falando, Formal, propondo substituí-la pela dialética como uma lógica fundamental ou algo do gênero; ou seja, devemos perguntar se a dialética hegeliana é, em seus pressupostos básicos, incompatível com aquelas regras. Pretendo oferecer fortes argumentos para mostrar que esse não é o caso. Sendo assim, gostaria de salientar o erro daquela suposição de uma incompatibilidade última entre Lógica Formal e dialética, mesmo deixando em aberto a questão das possíveis falhas lógicas neste ou naquele tipo de argumentação utilizado por Hegel[72].

Com relação à interpretação que vê na dialética um tipo específico de lógica, uma lógica das antinomias, situada de algum modo para além da Lógica Formal, gostaria de destacar o seguinte. Em primeiro lugar, como foi dito anteriormente, as propostas de reconstrução da dialética via estudo de situações antinômicas terminam divergentes mesmo em suas linhas gerais. A pressuposição de que a dialética deva ser reconstruída a partir de um tipo específico de antinomia lógica leva à necessidade de construção de modelos artificiais capazes de dar conta da origem da situação antinômica. Justamente esse pressuposto tem pelo menos duas outras conseqüências indesejáveis: o encarceramento da argumentação hegeliana em tais modelos artificiais — exceção seja feita ao belo trabalho de reconstrução proposto por T. Kesselring — não pode dar conta de sua complexidade e riqueza; e a escolha de um ou outro desses modelos revela-se arbitrária, o que implica justamente aquela intragável pluralidade de reconstruções possíveis da *Ciência da Lógica*.

Por outro lado, devemos ter cuidado para não confundir o uso hegeliano do conceito 'antinomia' com seu emprego no contexto das atuais discussões lógicas, como destaca o próprio Kesselring (1984, p. 114), embora esse mesmo autor considere possível a re-

dução daquelas situações pressupostas por Hegel a ocorrências antinômicas no sentido estrito do termo (1984, p. 116). 'Antinomia' tem em Hegel, quando muito, o mesmo sentido utilizado por Kant ao se referir ao termo: "Mediante a tentativa da razão em conhecer o incondicionado do *segundo* objeto (§35), *o mundo*, ela cai em *antinomias*; ou seja, na afirmação de duas proposições *opostas* sobre o *mesmo* objeto, e de tal modo que cada uma dessas proposições precisa ser afirmada com a mesma necessidade" (Hegel: Enz., 8, p. 126). 'Antinomia' não significa, em Hegel como em Kant, a oscilação perpétua entre afirmação e negação de uma mesma proposição, como no caso das antinomias lógicas, mas a afirmação de "determinações opostas", como dirá Hegel, em relação a um mesmo objeto (por exemplo, a afirmação de duas categorias como predicados igualmente legítimos e necessários do absoluto, ou como determinações da Idéia Absoluta). Isso pode levar à contradição, mas pode igualmente não levar a tanto. Afirmar desta folha de palmeira, ora à minha frente, que é por igual verde e amarela pode ser contraditório — no caso em que estejamos nos referindo ao mesmo aspecto da folha — ou não contraditório — caso as afirmações opostas digam respeito a aspectos diversos do objeto.

E, justamente aqui, chegamos à objeção mais crucial contra toda a corrente interpretativa da dialética como lógica das antinomias: diferentemente da situação descrita acima — onde proposições opostas relativamente a um mesmo objeto, apesar de início potencialmente contraditórias, *podem* ser afirmadas sem cair em contradição, bastando para isso distinguir aspectos diversos do objeto tratado (cf. C. R. V. Cirne Lima, 1996, p. 128) —, não há como ver de que modo uma situação estritamente antinômica poderia terminar produzindo qualquer "síntese de determinações opostas". As tentativas viáveis, do meu ponto de vista, para superação de situações antinômicas passam pela diferenciação de níveis de linguagem — como quer, por exemplo, U. Blau, em artigo citado

pelo próprio Wandschneider[73] (1995, p. 31) —, o que de todo modo não conduz a nenhuma "síntese dialética de opostos".

4.3. Os três momentos do *lógico*

A COMPLEXIDADE DO MÉTODO

Aspecto pouco explorado pelos intérpretes é o fato de que o método desenvolvido por Hegel possui uma estrutura complexa. A própria denominação *dialética* é às vezes reservada a apenas uma das instâncias do método, o lado negativo-racional do lógico, a ser complementada pela atividade abstrativa do entendimento e pela força sintetizante da especulação (Enz., 8, p. 168). Se quisermos aplicar a denominação dialética ao método hegeliano como um todo, e o faremos no que segue, então a elucidação plena da dialética deve passar pela análise de cada uma de suas dimensões diversas[74].

Iniciemos com o primeiro desses três lados do lógico, a atividade abstrativa do entendimento. Segundo Hegel, "o pensamento como *entendimento* permanece na determinidade fixa e na diferença de uma [determinidade] diante da outra; um tal abstrato limitado vale, para ele, como algo para si subsistente e existente" (Enz., 8, p. 169). Qual o real sentido dessa afirmação? Vale lembrar que, em sua Psicologia, na mesma *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o autor conceberá a atividade do entendimento em contraposição à intuição e à representação: através da *intuição* obtemos acesso a determinado objeto individual; na *representação*, esse objeto é ligado, pela primeira vez, a um universal, em uma atividade que só se realiza como *pensamento* quando tais representações são transformadas em *categorias* por meio do entendimento (Enz., 10, p. 285). Mas por que essa atividade de categorialização produziria uma "determinação fixa" ou um "abstrato limitado", como quer Hegel?

A atividade do entendimento deve ser considerada abstrativa pelo menos em dois sentidos: ao separar (*abstrahere*) os elementos universais dados na representação de toda referência ao singular, e ao transformá-los em categorias que são expostas como conceitos semanticamente autônomos, ou seja, termos abstraídos de sua interrelação semântica. É particularmente nesse último sentido que devemos compreender as afirmações concernentes ao entendimento feitas por Hegel no §79 da *Enciclopédia*: a atividade abstrativa desse *modo de pensar* estabelece a autonomia semântica de cada categoria, mantendo-a rigidamente separada e destacada de sua relação com as demais. É isso o que afirma o autor com expressões como *'feste Bestimmtheit'* (determinidade fixa) ou *'beschränktes Abstraktes'* (abstrato limitado): ao serem tematizadas pelo entendimento, as categorias ou determinidades, determinações ou conteúdos do pensamento, são simplesmente isoladas, sendo negada sua possível correlação semântica.

A função do momento dialético ou negativo da razão, em sua contraposição ao entendimento, não é, por outro lado, rejeitar e desconsiderar a atividade abstrativa inicial — Hegel sempre insiste no fato de que a atividade do entendimento é condição indispensável do pensamento em geral; muito pelo contrário, sua função é radicalizá-la e acompanhar as conseqüências dessa radicalização. O isolamento semântico de uma dada categoria, sua cristalização em um campo semântico, onde ela se encontrará inteiramente à parte de qualquer vínculo com outras categorias, conduz à eliminação de seu sentido, já que, para Hegel, o sentido de cada categoria é determinado pelo complexo de relações semânticas estabelecidas entre esta e outra(s) categoria(s): "O momento *dialético* é o superar-se [autonegar-se: *Sichaufheben*] de tais determinações finitas e sua passagem em seu oposto" (Enz., 8, p. 172). Não se trata mais meramente de abstrair as categorias de sua relação semântica, mas de acompanhar o resultado do ato abstrativo quando *radicalizado*; é preciso superar aquele modo de pensar denominado por Hegel *reflexão externa* e desvendar o movimento imanente produzido pela própria atividade do entendimento, ou seja, o movimento que resulta na perda do sentido da categoria afirmada.

O resultado positivo da radicalização da atividade abstrativa do entendimento reside na diluição do sentido de determinada categoria, pois tal diluição conduziria inevitavelmente, pensa Hegel, ao encontro de uma nova categoria com sentido contrário à inicial. A tematização isolada dessa outra categoria, no entanto, conduz a um novo impasse e na reincidência da perda de sentido. Só em uma terceira rodada, quando ambas as categorias são vistas não como isoladas mas como termos semanticamente interdependentes e como momentos constituidores do sentido de uma nova categoria (sintética), só então pode a situação apaziguar-se. Justamente nesse ponto desvendamos o último dos momentos do método, ou seja, o lado especulativo racional, que cuida da apreensão "(...) da unidade das determinações em sua oposição (...)" (Enz., 8, p. 176).

Uma original teoria do pensamento

Essa complexa estrutura do método, especialmente nas suas dimensões crítica e especulativa, será revelada em detalhe no próximo capítulo. Gostaria agora de salientar a original teoria do pensamento implícita na concepção metódica analisada, ainda de modo muito breve e esquemático, nos parágrafos acima.

A contraposição entre modos distintos da atividade de pensar, sobretudo a oposição geral entre *entendimento* e *razão*, é sem dúvida herança kantiana. Mesmo assim, não devemos desprezar o fato de que uma diferenciação semelhante possa ser encontrada por toda a tradição filosófica, destacando-se aqui a contraposição entre *diánoia* e *nous* em Aristóteles. Enquanto a *diánoia* era um tipo de conhecimento argumentativo e falível, justamente porque condicionado por

problemáticas mediações, o *nous* era tido por um conhecimento direto e infalível, capaz de fornecer acesso aos princípios a partir dos quais todo o sistema teórico poderia ser construído (cf. *Analíticos Segundos*, 100b). O apelo a uma forma de conhecimento imediato como instrumento para o conhecimento infalível de princípios marcará época, posteriormente, no Idealismo Alemão, nos sistemas de Fichte e Schelling (intuição intelectual), mas foi rejeitado por Hegel, como já vimos anteriormente.

Ao recusar o apelo à intuição intelectual como modo de acesso ou mesmo prova do princípio do sistema, o filósofo aprofundará e dará um significado especial à dualidade introduzida por Kant no âmbito da atividade do pensamento relativa à razão. A *Crítica da razão pura* reservara ao âmbito da razão duas funções antagônicas: por um lado, a razão continha em si o impulso para extrapolar os rígidos limites impostos à atividade do entendimento, criando com isso a aparência (*Schein*) transcendental, ou seja, a ilusão de que seria possível um conhecimento objetivo do mundo como um todo, ou da alma ou de Deus, enfim, as ilusões da Antiga Metafísica que terminam por produzir as antinomias investigadas na Dialética Transcendental; mas, por outro lado, a razão tinha também uma aplicação positiva quando, ao abrir mão de um conhecimento objetivo a partir de determinados conceitos de totalidade como 'mundo', terminava por utilizá-los como idéias que regulam o conhecimento empírico. Ao entendimento propriamente dito ficara, no entanto, a função mais significativa: produzir conhecimento objetivo do mundo fenomênico ao realizar juízos pressupondo as categorias.

A estratégia argumentativa de Hegel passa pela subversão da teoria kantiana das faculdades da subjetividade, aliada à modificação de sua teoria do conhecimento. A atividade decisiva do pensamento não consta mais da realização de juízos sobre o mundo fenomênico, numa atividade mediada pelas categorias e pelos conteúdos fornecidos pela sensibilidade, mas na tematização das categorias desde sempre pressupostas quando realizamos conhecimento empírico. Baseado na pressuposição primeira de seu Idealismo Absoluto — a identidade originária entre a estrutura legal que constitui as esferas do ser e do pensamento —, Hegel verá nessa atividade reflexiva de investigação das determinações do pensamento (as categorias) pelo próprio pensamento não apenas um momento importante na tarefa de elucidação da razão por ela mesma — como o fizera Kant na *Crítica da razão pura* —, mas, muito mais do que isso, encontrará aí o ponto de partida para o desvelamento das estruturas lógico-ontológicas constituintes da ordem ínsita no pensamento como no ser.

A teoria kantiana do conhecimento é, desse modo, superada em uma Teoria Geral do Pensamento que é uma Ontologia ou Teoria Geral do Ser. Essa renovação da teoria do pensamento inclui uma nova abordagem das faculdades da subjetividade, ou seja, entendimento e razão. No contexto da *Ciência da Lógica*, *entender* não equivale mais a realizar juízos sobre o mundo fenomênico mediante recurso às categorias, mas a tematizar as próprias categorias de um modo determinado, ou seja, abstrativamente. Entendimento e razão não se distinguem mais pelas pretensões ligadas a cada uma dessas faculdades — a busca do conhecimento da realidade limitada dos fenômenos ou da realidade possivelmente ilimitada do mundo como um todo — nem pelos conceitos a serem pressupostos em suas atividades específicas: categorias ou idéias; o que as diferencia é tão-somente o *modo de pensamento* ou *modo de tematização* das categorias elas mesmas.

Essa teoria do pensamento apresenta-se também como uma proposta diferenciada com relação à Lógica tradicional, não por negar as regras em que esta está assentada, mas por aventar a possibilidade de uma outra forma de argumentação racional. A forma clássica da proposição ("S é P") — superada pela relação função/argumento na Lógica Formal (cf. F. Nef, 1995, pp. 138-9) — incorporava, na Metafísica aristotélica, a dicotomia entre o elemento singular (o sujeito (S), correspondendo à substância como unidade de matéria e for-

ma) e o elemento universal (o predicado (P), correspondendo à forma). A *Ciência da Lógica* trata, no entanto, não de predicações a respeito de indivíduos singulares no mundo, mas da tematização de conceitos gerais ou categorias inerentes à linguagem e ao pensamento. A ciência fundamental para o sistema hegeliano não é uma ciência a respeito de coisas, e o modo fundamental de pensamento não é mais o raciocínio fundado na forma clássica da proposição: a ciência primeira é uma teoria das estruturas do pensamento que são também estruturas do ser, e o procedimento por ela pressuposto é o método dialético capaz de efetivar o sistema completo das categorias (e não das proposições). A verdade especulativa é expressa quando superamos a dicotomia entre sujeito e objeto típica da forma da proposição e investigamos termos universais (categorias) em sua relação de interdependência semântica.

Questões não resolvidas

Sabemos agora que as faculdades do pensamento distinguem-se entre si enquanto modos diversos de tematização das categorias. Além disso, a breve análise geral do método realizada anteriormente, mesmo que esquemática, deixou claro em que consta a atividade abstrativa do entendimento. Agora, como se estabelece efetivamente a dimensão crítica da dialética? Como pode esperar Hegel que, do mero diagnóstico dos impasses resultantes da atividade do entendimento, possamos conquistar a prova do nexo necessário das categorias (Enz., 8, p. 173)? Qual a função do terceiro dos momentos do lógico, ou seja, a especulação? E, por fim, como conciliar a positividade da especulação com a criticidade do elemento negativo do método?

4.4. A dimensão crítica da dialética

O termo 'contradição' em dialética

Pode-se falar na existência de um consenso entre os intérpretes pelo menos acerca de um ponto: a elucidação plena da dimensão crítica da dialética hegeliana — o lado negativo-racional do lógico — tem de passar pelo estudo do conceito de 'contradição'[75]. Todavia, como ficou claro na apresentação da situação atual da pesquisa, existe grande divergência entre os especialistas no que diz respeito à determinação do real sentido desse conceito.

Essa discordância é sintoma de problemas efetivos de interpretação dos textos hegelianos. Apesar da importância do conceito 'contradição' para a compreensão da dialética, as obras de Hegel não oferecem um acesso fácil ao seu sentido. O que se pretende afirmar em frases do tipo: a contradição é a "(...) raiz de todo o movimento e vitalidade (...)" (WL, 6, p. 75)? Por que Hegel dá um caráter positivo a esse conceito, se para a tradição ele tinha sentido eminentemente negativo, como no caso da célebre tese aristotélica a respeito do princípio de não-contradição?[76] Não teriam razão críticos como E. von Hartmann e K. Popper ao denunciar que Hegel estaria confundindo, em textos como o citado acima, contradição lógica com oposição real?

Mas há uma característica ainda mais central, referente não apenas a 'contradição', mas a literalmente todos os conceitos utilizados na *Ciência da Lógica*: a sua plurivocidade. J. N. Findlay denomina os conceitos dialéticos de iridescentes: eles "(...) mudam seu foco de momento a momento, e, ao fazerem isso, mudam também sua 'cor'" (1977, p. 300). Também não estariam certos os críticos de Hegel — por exemplo, E. von Hartmann e H. Schmitz — ao

enfatizar os absurdos provenientes dessa multiplicação do sentido de determinados termos na *Lógica*?

A plurivocidade é, de fato, uma característica central dos textos de Hegel, mas não pode por si só ser objeto de restrições tão severas. Que os conceitos tenham mais de um sentido, isso se depreende do fato de a *Lógica* constar não apenas da exposição do sistema categorial correto capaz de expressar a verdadeira estrutura ordenadora do mundo, mas também da refutação de modos determinados de tematização das categorias; a plurivocidade dos termos está, portanto, estreitamente vinculada às conseqüências da aplicação da dimensão crítica da dialética. Como diz H. F. Fulda, os termos em dialética "(...) *se tornam* definidos no curso da investigação" (1989, p. 45). O sentido de cada uma das categorias é determinado pelo ato de pensá-la, ou seja, pelo modo de sua tematização. Ao criticarmos e refutarmos determinados conceitos, não podemos senão alterar seu significado: 'ser' e 'nada', por exemplo, têm sentidos diversos antes e depois de serem considerados momentos do sentido de 'devir' — algo notoriamente desconsiderado por uma extensa lista de críticos à argumentação hegeliana no começo da *Lógica*. Por outro lado, a plurificação do sentido de conceitos não assume conseqüências irracionais desde que seu uso não passe a ser indiscriminado: se 'infinitude' vem a significar algo diverso quando entendida como desconectada de sua relação a 'finitude' — ou seja, como 'má infinitude' — ou como síntese em determinado campo semântico — ou seja, como 'boa infinitude' —, isso não traz problema algum desde que seu sentido permaneça o mesmo nesses contextos específicos.

A não-diferenciação entre sentidos diversos do conceito de 'contradição' como usado por Hegel está, a meu ver, por detrás de uma série de equívocos de interpretação. Gostaria de iniciar, portanto, com a seguinte precisão semântica: 'contradição' vem a ser, para Hegel, ou *insuficiência*, ou *insuficiência superada* (contradição-na-síntese), ou *disrupção* (cf. E. Luft, 1995a, p. 81ss; 1996). Cada um desses sentidos pode ter tanto uma aplicação à esfera do pensamento e da linguagem como à esfera do real. No âmbito do pensamento, insuficiência é a característica de um determinado termo considerado em si mesmo. Se 'ser' é um conceito que semanticamente depende de sua inserção em um dado campo de sentido — aquele constituído pela teia semântica que unifica 'ser', 'nada' e 'devir' —, então, considerado em si mesmo, o termo é semanticamente insuficiente. Essa insuficiência pode ser resolvida ao inserirmos o termo em seu respectivo campo: enquanto ele constitui um momento na tríade 'ser'-'nada'-'devir', sua insuficiência semântica é superada (*aufgehoben*). Respectivamente, se e quando o conceito é considerado fora de sua inserção no referido campo semântico, ocorre a disrupção, ou seja, a ruptura da unidade de seu sentido em geral (ou perda do sentido originário): "(...) os conceitos separados perdem seu sentido, exigem a complementação por sua antítese, ou mesmo se tornam mutuamente indistinguíveis" (J. N. Findlay, 1978, p. 78).

Agora, Hegel faz questão de salientar que o sentido correto de *aufheben* incluiria não apenas a resolução da contradição, mas também sua preservação ou conservação na síntese (WL, 5, pp. 113-4). Esse uso fica explícito quando o autor afirma, na *Lógica*, que "a oposição e sua contradição é [*ist*] tanto superada [*aufgehoben*] quanto mantida [*erhalten*] no fundamento" (WL, 6, p. 69), e também quando ele utiliza 'contradição' como conceito sintético, capaz de conciliar a oposição entre 'identidade' e 'diferença' na Doutrina da Essência. Como entender esse uso positivo de 'contradição'?

Pelo menos duas interpretações parecem, neste ponto, plausíveis: ou a) 'contradição' não significa neste contexto mais do que oposição, portanto a oposição permanece na síntese porque esta é justamente unidade de opostos; ou b) 'contradição' significa propriamente insuficiência (*Mangel*)[77], e sua superação não é equivalente à sua eliminação: a insuficiência não pode ser eliminada porque é a marca de todo e qualquer oposto, e síntese é sempre unidade *de* opostos, mas pode, sim, ser *neutralizada* — 'neutralizar' significa

tornar inativo: com a síntese neutraliza-se a força potencialmente destrutiva da insuficiência, evitando-se o surgimento de disrupção. Na verdade, essas duas interpretações não são incompatíveis: com uma leve precisão de terminologia, elas podem perfeitamente ser conciliadas. Note-se que o próprio Hegel não identifica, no parágrafo citado acima, contradição e oposição: ele fala da oposição e "de sua" contradição (*sein Widerspruch*). Todo oposto, considerado em si mesmo, contém contradição, ou seja, insuficiência: sendo a potencialidade destrutiva dessa insuficiência neutralizada, temos a síntese (unidade de opostos); caso contrário, a disrupção (ruptura de unidade, cisão de opostos)[78].

Tomemos em consideração um exemplo ilustrativo. Os conceitos de 'ser' e 'nada' são, em si mesmos, semanticamente insuficientes. Isso significa que falta a cada um deles um complemento de sentido, a ser fornecido pelo seu oposto. Caso essa complementação não seja efetivada, por meio da instauração do campo semântico onde se unificam 'ser' e 'nada' no 'devir', cada um dos opostos perde seu sentido. Na síntese, 'ser' e 'nada' permanecem como opostos, *em si mesmos* insuficientes — caso contrário, devir não seria unidade de opostos —, mas sua força potencialmente destrutiva foi neutralizada (insuficiência superada). Todavia, em um segundo momento também o 'devir' mostrar-se-á como necessitante de complementação semântica, e ressurge o perigo de disrupção — e, note-se, agora não se trata mais apenas da disrupção do sentido de uma categoria ('devir'), mas de um complexo de categorias ('ser'-'nada'-'devir'). Instaura-se, então, novo campo semântico capaz de superar a insuficiência de 'devir', e assim o processo permanece até chegarmos àquele conceito capaz de sintetizar todas as demais categorias da *Ciência da Lógica*, a 'idéia absoluta'.

A mesma leitura pode ser feita quando da utilização do conceito de 'contradição' na esfera do real. Vejamos o seguinte parágrafo da *Ciência da Lógica*: "Do mesmo modo, o verdadeiro e interno automovimento, *o impulso* em geral (...) é algo que existe *em si mesmo*

e é também a insuficiência [*Mangel*], *o negativo de si mesmo*, em um e o mesmo aspecto. A identidade abstrata consigo mesmo ainda não é vitalidade, mas, enquanto o positivo é em si mesmo a negatividade, ele vai para além de si e põe-se em mudança. Portanto, algo é vivo apenas quando contém em si a contradição (...). Mas, se um existente não pode, em sua determinação positiva, sobrepor-se a sua [determinação] negativa, e manter uma na outra, se ele não é capaz de ter a contradição em si mesmo, então ele não é a própria unidade viva, não é fundamento, mas perece na contradição [(...) so ist es... nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zugrunde]" (WL, 6, p. 76).

Aqui se encontra, de modo resumido, toda a teoria hegeliana da contradição. Cada ser efetivo é uma unidade de determinações opostas. Contendo em si o seu oposto, o ser efetivo apresenta nele mesmo a insuficiência (contradição=*Mangel*). A vida não é caracterizada pela eliminação dessa insuficiência; ela é, pelo contrário, o processo sempre renovado de sua *superação* ou *neutralização* em uma síntese, representada pelo constante processo de automovimento e autoconservação que constitui a vitalidade do ser vivo (insuficiência-superada)[79]. Se e quando esse processo deixa de se realizar, a insuficiência não é mais superada e desenvolve-se em disrupção: no caso do ser vivo, a morte.

O conceito de 'contradição' revelou-se em Hegel, portanto, como um termo polissêmico, mas nem por isso incompreensível. Sua diversificação semântica não é ilimitada, nem é desregrado seu uso. Cabe, no entanto, a cada passo da argumentação, realizar as devidas distinções semânticas, evitando assim erros crassos de interpretação, embora o próprio Hegel tenha feito muito pouco para evitar tais mal-entendidos[80]. Deve-se destacar que a insuficiência é o elemento mais originário dos três tipos de contradição mencionados: só há disrupção porque a insuficiência contém em si, enquanto não superada, a potencialidade disruptiva; caso essa força destrutiva seja neutralizada, temos a insuficiência-superada. É importante, desse modo,

que o uso dos três termos diversos não obscureça a dependência intrínseca da disrupção e da insuficiência-superada com relação ao elemento fundante (insuficiência), sua condição de possibilidade: não haveria qualquer um desses tipos de contradição se não houvesse a manifestação primeira da insuficiência.

Com isso oferecemos uma resposta inicial aos críticos da filosofia hegeliana: contradição dialética e contradição lógica não podem ser, sem mais, identificadas. Só a disrupção tem efetivamente a marca de algo estritamente negativo para Hegel, a ser rejeitado como elemento propriamente irracional em qualquer âmbito do sistema: no âmbito do real, disrupção pode significar morte ou loucura (cf. Enz., 10, p. 112), na esfera do pensamento significa a dissolução do significado de determinada categoria, sendo que *somente neste último sentido* podemos compreender "contradição dialética" e "contradição lógica" como termos equivalentes[81]. Podemos dizer que a contradição lógica produz a disrupção da possível inteligibilidade de uma cadeia de raciocínios ou a simples perda de sentido de uma proposição complexa (uma contradição "nada diz", afirmará Wittgenstein (1889-1951) no aforismo 4.461 do seu *Tractatus logico-philosophicus*). E é de modo semelhante que a disrupção ocupará um papel decisivo no contexto da dimensão crítica da dialética.

A dimensão crítica da ~~dialética~~ e a refutação da Metafísica Clássica

Agora temos os pressupostos a partir dos quais podemos realizar a análise da dimensão crítica da dialética. De que modo a distinção entre os três sentidos do conceito 'contradição' transparece na estrutura mesma do lado negativo da razão como efetivado na *Ciência da Lógica*? A força negativa da dialética é lançada, no contexto desta obra, sobretudo contra o dogmatismo do pensamento metafísico clássico. Hegel compartilha da opinião de Kant: a Nova

Metafísica deve ser capaz de fornecer o exame crítico tanto das categorias enquanto conteúdos básicos do sistema de Filosofia — as determinações do pensamento, na terminologia hegeliana — como do modo de pensamento capaz de instituir esse sistema: "Essa ciência [a Metafísica] observava as determinações do pensamento como as *determinações fundamentais das coisas*; através desta pressuposição, ou seja, [da pressuposição] de que o que *é*, enquanto é *pensado*, é conhecido *em si*, ela colocava-se em um nível mais elevado que o posterior filosofar crítico. Mas 1. aquelas determinações foram tomadas em sua abstração como válidas para si e como capazes de ser *predicados do verdadeiro*. Aquela Metafísica pressupunha, em geral, que o conhecimento do absoluto poderia ocorrer de tal modo que *seriam atribuídos predicados a ele*, e não investigava nem as determinações do entendimento, em seus conteúdos e valores característicos, nem esta forma de determinar o absoluto mediante atribuição de predicados" (Enz., 8, p. 94).

Mas Hegel permanece fiel a seu ideal defendido já no texto *Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com o estado atual da Filosofia em particular*, de 1802: a crítica a sistemas filosóficos tem de ser imanente[82]. Antes da constituição de um Tribunal da Razão Pura, assentado em pressupostos estranhos à Antiga Metafísica, a julgá-la externamente, era preciso investigar a forma do pensamento metafísico e conduzi-la até suas últimas conseqüências. Ora, a forma essencial do pensamento metafísico é, segundo Hegel, a reflexão abstrativa (ou reflexão externa), ou seja, o pensar metafísico é *entendimento*. A Antiga Metafísica é dogmática não apenas, como pensava Kant, por desconsiderar toda avaliação crítica dos seus pressupostos, mas porque o modo de pensar por ela utilizado conduz inevitavelmente ao dogmatismo: "Essa Metafísica tornou-se *dogmatismo* porque ela precisava aceitar, de acordo com a natureza das determinações finitas, que, de *duas determinações opostas*, como eram aquelas proposições [as afirmações opostas a respeito de Deus, alma e mundo], uma precisaria ser *verdadeira* mas a outra *falsa*" (Enz., 8, p. 98).

O segredo da crítica imanente da Antiga Metafísica[83] passa pelo exame das conseqüências necessárias desse modo determinado de tematização das categorias. O momento negativo da razão não surge como uma instância externa a avaliar criticamente o modo de proceder do entendimento, mas é a radicalização imanente de sua atividade abstrativa, como já foi dito anteriormente: "Em sua determinidade característica, a dialética é a natureza própria e verdadeira das determinações do entendimento, das coisas, e do finito em geral. (...) Todo o finito é isto: superar-se a si mesmo" (Enz., 8, pp. 172-3). O entendimento é pensar finito e deve, com isso, contradizer a si mesmo e superar-se. Mas como se dá essa autonegação?

Ora, tomemos as proposições antagônicas "o mundo é finito" e "o mundo é infinito", da antiga Cosmologia. Kant havia detectado como impossível decidir pela verdade de uma das duas proposições; a Antiga Metafísica tratava uma como verdadeira, outra como falsa. Caso considerássemos a predicação como o único veículo de conhecimento do absoluto (ou da Idéia Absoluta), considerando como sujeito do juízo uma entidade transcendente como *mundo*, também Hegel consideraria impossível obter uma solução para as antinomias detectadas por Kant. Para Hegel, no entanto, 'finitude' e 'infinitude' são determinações do absoluto, e o absoluto é a Idéia Absoluta, e não qualquer entidade transcendente ao pensamento. 'Finitude' e 'infinitude' são momentos que constituem o sentido de 'idéia absoluta', enquanto esta é a categoria que contém em seu bojo o significado de todos os conceitos inseridos na *Ciência da Lógica*; elas são categorias que têm o sentido condicionado pela sua inserção como momentos de uma categoria mais abrangente ('boa infinitude') e, em última instância, por sua consideração como momentos da própria Idéia.

O resultado da atitude metafísica, portanto, ao considerar apenas uma das proposições como verdadeira, não é a queda em uma situação 'antinômica', tornando-se impossível uma decisão entre afirmações opostas sobre o mundo: o que o ato abstrativo do entendimento ocasiona é a separação, a exclusão de uma categoria

determinada de seu campo semântico específico, já que o metafísico afirma apenas ou a infinitude ou a finitude do mundo. Digamos que a tese metafísica afirmasse a infinitude do mundo. Como o sentido dessa categoria ('infinitude') depende de sua inserção nesse campo semântico — formado pela tríade 'infinitude'-'finitude'-'boa infinitude' —, a conseqüência do ato do entendimento é a dissolução do seu sentido. Tal disrupção pode dizer respeito à pura e simples perda de significado de uma categoria determinada, mas também pode se referir à perda de um sentido determinado da categoria (caso ela tenha mais de um sentido possível); no caso da teoria categorial hegeliana, a abstração realizada pelo entendimento conduz inevitavelmente à perda do sentido legítimo da categoria. 'Infinitude', quando tematizada isolada de sua relação a 'finitude', deixa de ser, então, infinitude verdadeira ou mesmo momento estrutural do conceito sintético; ela não passa de má infinitude. Essa contradição é superada somente quando consideramos as duas categorias, 'infinitude' e 'finitude', não como *em si mesmas* capazes de sustentar uma afirmação verdadeira do absoluto (Idéia Absoluta), mas quando as elevamos a momentos de *uma única afirmação verdadeira*, ou seja, aquela que considera a Idéia Absoluta como boa (ou verdadeira) infinitude, unidade indissolúvel de 'finitude' e 'infinitude': "A solução dessa contradição não se dá pelo reconhecimento da *igual correção* e da igual incorreção de ambas as afirmações [da 'finitude' e da 'infinitude' como determinações da Idéia Absoluta] — isso é apenas uma outra forma de contradição permanente [não superada] —, mas pelo [reconhecimento] da *idealidade* de ambas, na qual elas são, em sua diferença, como negações opostas, apenas *momentos* (...)" (WL, 5, p. 168)

A crítica ao pensar do entendimento e a crítica à Antiga Metafísica tornam-se, com isso, coincidentes. O dogmatismo só é superado quando conduzimos o pensar do entendimento ao impasse que ele mesmo provoca, radicalizando sua própria atividade abstrativa, e transitando pela negatividade da dimensão crítica da dialética.

Essa passagem é condição necessária de possibilidade para a instituição de uma Metafísica Crítica e, portanto, para a elaboração de uma Nova Metafísica.

Formalizando a dimensão crítica da dialética

Essa forma de argumentação realizada por Hegel contra o pensar do entendimento, ou seja, contra o pensar metafísico, é um modo de prova por *reductio ad absurdum*. Isso se torna ainda mais claro quando formalizamos a argumentação negativa utilizada na *Ciência da Lógica*. Devemos, para tanto, explicitar inicialmente os pressupostos sob os quais está assentada a referida prova. Duas proposições com validade universalíssima devem ser consideradas como os princípios da *Ciência da Lógica*, mantendo-se, portanto, inalteráveis no decorrer de toda a obra: A: "Toda categoria que é também princípio é um termo semanticamente suficiente"; B: "Toda categoria semanticamente suficiente é uma unidade autônoma (ou seja, um termo cujo sentido envolve a totalidade de um dado campo semântico)". Com essas proposições determina-se a condição necessária de possibilidade para que uma categoria seja considerada princípio dentro do sistema categorial: ela não pode estar condicionada por nenhuma outra categoria, ou seja, ela tem de ser ao mesmo tempo um termo semanticamente suficiente e uma unidade autônoma.

Além dessas premissas iniciais, inalteráveis em toda a *Lógica*, devem ser acrescentadas quatro novas premissas. Ao contrário das primeiras, estas devem ser modificadas no decorrer da obra, adaptando-se a cada campo semântico tomado em consideração. Vejamos, como exemplo, o caso do primeiro campo semântico da *Lógica*, ou seja, aquele formado pela tríade 'ser'-'nada'-'devir' (onde: Cs: "'ser' é uma categoria"; Cn: "'nada' é uma categoria"; Us: "'ser' é uma unidade autônoma"; Ss: "'ser' é um termo semanticamente suficiente"; Ps: "'ser' é princípio"):

A: $\forall x ((Cx \wedge Px) \rightarrow Sx)$
B: $\forall x ((Cx \wedge Sx) \rightarrow Ux)$

1.	$Us \rightarrow \neg Cn$	P1
2.	Cs	P2
3.	$Cs \rightarrow Cn$	P3
4.	Ps	P4
5.	$Cs \wedge Ps$	(2,4, por Introdução da Conjunção)
6.	$(Cs \wedge Ps) \rightarrow Ss$	(A, por Exclusão do Universal)
7.	Ss	(5,6, por Modus Ponens)
8.	$Cs \wedge Ss$	(2,7, por Introdução da Conjunção)
9.	$(Cs \wedge Ss) \rightarrow Us$	(B, por Exclusão do Universal)
10.	Us	(8,9, por Modus Ponens)
11.	$\neg Cn$	(1,10, por Modus Ponens)
12.	$\neg Cs$	(3,11, por Modus Tollens)
13.	$Cs \wedge \neg Cs$	(2,12, por Introdução da Conjunção)

As duas primeiras premissas, como eu dizia, permanecem inalteradas no decorrer de toda a *Ciência da Lógica*. O que Hegel fará, então, é testar cada uma das categorias tematizadas, para descobrir aquela capaz de cumprir de fato o que se pretende ao mencioná-la como a determinação fundamental do sistema das categorias, ou seja, como *princípio*. A intenção do autor é avaliar, dessa forma, as pretensões de todos os sistemas metafísicos da tradição, que instituíam uma ou outra categoria como fundamento último de todo o conhecimento verdadeiro acerca do mundo: 'ser' é pretendida como categoria básica (ou princípio) por Parmênides, 'devir' por Heráclito, 'substância' por Espinosa, e assim por diante. Estamos, nessa primeira etapa da *Lógica*, em diálogo com a tradição grega, especificamente com a disputa de princípios entre Parmênides e Heráclito.

Das premissas relativas a esse primeiro campo semântico da *Lógica*, a de número 1 estabelece a não-possibilidade de subsunção de 'nada' como momento do sentido de 'ser', e a de número 3 esta-

belece a condicionalidade semântica de 'ser' relativamente ao conceito 'nada'. As premissas de número 2 e 4 estabelecem apenas a reivindicação de que 'ser' seja categoria e, além disso, princípio — esta a tese parmenídea.

Segue, então, a prova negativa da falsidade da tese reivindicada, ou seja, a prova por *reductio ad absurdum*: se 'ser' é categoria e princípio, então 'ser' é um termo semanticamente suficiente, mas, se esse é o caso, 'ser' é uma unidade autônoma. Isso implica reivindicar o sentido de 'ser' como envolvendo a totalidade do campo semântico tratado, o que leva à negação do sentido de 'nada'. Sendo 'ser' semanticamente dependente de 'nada', negado o sentido de 'nada', nega-se também o sentido de 'ser'. Conclusão: afirmamos 'ser' como categoria e ao mesmo tempo o negamos, o que resulta em contradição. A atividade abstrativa do entendimento, que visa considerar 'ser' como indiferente à sua relação semântica a 'nada', tem por conseqüência uma contradição lógica, e o pensar do entendimento é refutado.

O que faz, então, Hegel? Quando podemos inferir uma contradição de uma determinada argumentação, precisamos reavaliar as premissas que a suportam. Ora, os dois primeiros princípios são, como foi destacado acima, inalteráveis. Por outro lado, as premissas 1 e 3 dependem da suposição hegeliana básica que afirma 'ser' e 'nada' como termos correlativos e não subsumíveis um ao sentido do outro (essa suposição é a mesma no contexto da prova negativa da recusa da categoria 'nada' como princípio). Recusar a premissa 2 equivaleria, por fim, a excluir 'ser' do sistema categorial abrangido pela *Lógica*, pois 'ser' não seria uma categoria. Resta ao autor, portanto, a alteração da quarta premissa: 'ser' não é princípio. Negando essa premissa, evitamos a contradição, e o teste reinicia, agora tematizando 'nada' como princípio (tese de Górgias, o mais radical entre todos os céticos gregos?[84]). Baseado em semelhante esquema de formalização, refutaríamos também essa reivindicação.

O que ocorrerá, no entanto, ao postularmos 'devir' (*Werden*) como princípio? Para surpresa, não seguiria disso nenhuma contra-

dição. Por quê? Porque considerar 'devir' como unidade autônoma no referido campo semântico não implica a negação seja da afirmação de 'nada' ou de 'ser' como categorias. Pelo contrário, 'ser' e 'nada' são, em seu verdadeiro sentido, segundo Hegel, momentos do sentido de 'devir'. Todavia, em um segundo nível de argumentação, 'devir' revela-se como semanticamente idêntico a 'ser-aí' (*Dasein*): "O devir, (como) passagem à unidade do ser e do nada, que é enquanto está sendo ou enquanto tem a figura da unidade unilateral *imediata* desses momentos, é *o ser-aí* [*Dasein*]" (WL, 5, p. 113). Por sua vez, o 'ser-aí' é momento de um novo campo semântico, envolvendo 'ser-aí', 'finitude' e 'infinitude'. Com isso, 'devir' (='ser-aí') não pode mais ser considerado princípio, aparecendo como momento do sentido de 'infinitude' (boa ou verdadeira infinitude): considerá-lo como princípio implicará nova contradição.

Os testes, então, prosseguem até encontrarmos aquela categoria não mais passível de relativização, por constituir o topo de todo o sistema categorial, a única capaz de cumprir com a pretensão de ser princípio do sistema: a 'idéia absoluta'.

A PRESENTE LEITURA DA ~~DIMENSÃO~~ CRÍTICA DA DIALÉTICA NO CONTEXTO DAS INTERPRETAÇÕES DO MÉTODO

Essa leitura da *Lógica* hegeliana pode ser vista como continuação e aprofundamento de uma série de interpretações importantes a respeito da obra. Em primeiro lugar, confirma-se que a *Lógica* não trata de coisas mas de categorias e suas relações semânticas, revelando-se como uma *semântica sistemática*, como aventava L. B. Puntel, em artigo de 1977. Por outro lado, a presente interpretação oferece novos argumentos a favor da corrente de pesquisa que compreende a dialética hegeliana (em sua dimensão crítica) como um tipo de prova negativa, utilizando-se de Modus Tollens para refutar determinados pontos de vista: isso significa que a dialética hegeliana não

AS SEMENTES DA DÚVIDA - EDITORA MANDARIM

nega o princípio de não-contradição, mas, pelo contrário, o pressupõe junto com as demais regras básicas da Lógica Formal. Também a interpretação de Wieland está confirmada, pois dadas categorias devem ser rejeitadas como *a* determinação do absoluto por não realizarem aquilo que se pretende com elas, ou seja, por não se sustentarem como princípio — embora essa inadequação entre a pretensão e aquilo que a proposição de fato afirma possa ser lida como ocasionando, ao fim, uma efetiva contradição lógica, ao contrário do que pensa o referido autor.

Duas interpretações importantes sejam ainda mencionadas. Como pensa T. Kesselring, de fato a *Ciência da Lógica* só pode ser plenamente compreendida a partir da diferenciação de diversos níveis de análise. Sem isso, é impossível diferenciar um e o mesmo conceito enquanto síntese (unidade autônoma) de determinado campo semântico e tese (momento) em campo superior: pensemos no termo 'devir', que é síntese do campo semântico 'ser'-'nada'-'devir', e tese (enquanto idêntico ao conceito de 'ser-aí') no campo 'ser-aí'-'finitude'-'infinitude'[85]. Por outro lado, acredito em grande medida correta a objeção realizada por Rosenthal[86] de que Hegel não estabeleceria uma clara diferenciação entre sentido e referência, muitas vezes incorrendo numa mistura de níveis diversos de linguagem. A meu ver esse problema pode ser superado através da utilização exclusiva de metalinguagem quando do tratamento das relações categoriais estabelecidas na *Ciência da Lógica*: nesta obra falamos da linguagem, do sentido de categorias, e não das coisas elas mesmas, nem de "todas as coisas".

Outro ponto importante a ser destacado: a formalização do argumento hegeliano realizada acima torna explícito o conceito de totalidade expresso pelo autor. Tem-se chamado a atenção para o fato de que a argumentação prenhe de anacolutos presente na *Lógica* poderia ser traduzida para uma linguagem com proposições bem formadas, tomando-se como ponto de partida para tanto a afirmação contida na *Enciclopédia* determinando 'ser' como predicado do absoluto: a primeira definição do absoluto seria "o absoluto é ser"

(cf. Enz., 8, p. 183). C. R. V. Cirne Lima propõe, então, traduzir o conceito de 'absoluto' por 'todas as coisas'. A primeira afirmação da *Lógica* poderia ser traduzida, portanto, por "todas as coisas são ser" (cf. 1996, p. 98). Embora a iniciativa da tradução seja louvável, a solução proposta pelo autor pode levar a equívocos. Considerar 'o absoluto' como sinônimo de 'todas as coisas' equivale a atribuir a Hegel um conceito de totalidade que, caso de fato utilizado pelo filósofo, o reconduziria ao nível da Antiga Metafísica. A *Lógica*, então, não trataria de determinações do pensamento ou de categorias, mas de coisas ou, mais, de 'todas as coisas'. Desse modo, o autor cairia refém da mesma postulação de entidades transcendentes — e 'todas as coisas' aponta justamente para uma entidade transcendente, como 'mundo' — criticada tanto por Kant como por Hegel. Mas há um problema mais grave. Sabemos que as afirmações verdadeiras, no caso da *Lógica*, estão contidas na síntese em cada campo semântico: "o absoluto é devir", "o absoluto é infinito (boa infinitude)". Agora, se "o absoluto é infinito (boa infinitude)" é equivalente a "todas as coisas são infinitas (boa infinitude)", então, caso lêssemos 'todas as coisas' como 'cada uma das coisas', como faz a lógica formal, seria legítimo inferirmos disto que qualquer coisa singular é infinita, o que é obviamente errado. O próprio Hegel realiza, pelo contrário, uma clara distinção entre coisas finitas e a própria Idéia Absoluta como infinita. Para evitar esse problema, 'todas as coisas' não poderia ser lido como 'cada uma das coisas (singulares)', mas de algum outro modo. Pergunta-se, apenas, que modo seria esse. Uma das alternativas de leitura é a proposta no presente livro: considerar a totalidade — em seu uso como sinônimo de 'todo o x' — em Hegel como conceito formal, e identificar 'absoluto' não com 'todas as coisas', mas com 'idéia absoluta'.

A proposta de leitura apresentada acima procura reduzir a linguagem utilizada na *Lógica* a um tipo de metalinguagem, em que o tema permanece sempre sendo as categorias e suas relações semânticas, e jamais "coisas". A Ontologia, para Hegel, é uma teoria do pensamento, e a *Lógica* permanece integralmente dentro dos li-

mites de toda a argumentação sensata defendidos por Kant. De modo que a tradução correta dos anacolutos hegelianos para uma linguagem contendo proposições bem formadas deveria, do meu ponto de vista, trazer como sujeito da predicação sempre algum conceito, e como predicado classes como a classe das categorias, dos princípios, dos termos semanticamente suficientes ou, finalmente, das unidades autônomas. As proposições bem formadas da *Lógica* que denotam um indivíduo são do tipo: "'ser' é uma categoria" ou "'ser' é um princípio". E as proposições universais são do tipo: "toda categoria que é princípio é um termo semanticamente suficiente". Pressupõe-se, com isso, apenas um conceito formal de totalidade, que efetiva-se (ou ganha conteúdos) sempre circunscrito à tematização das categorias. Dar conteúdo sem mais à totalidade, identificando-a com algo semelhante a 'todas as coisas', e procurar conhecê-la de algum modo, implica cair na má-infinitude (em terminologia hegeliana): a única totalidade efetiva (não formal) considerada por Hegel é uma totalidade determinada. Mas, então, o que vem a ser o absoluto? Ora, absoluta é aquela categoria que é também princípio, ou seja, a 'idéia absoluta'. E essa não é uma totalidade indeterminada e vazia nem algo que possa ser abarcado sob a denominação pura e simples de 'todas as coisas', mas o todo determinado de uma categoria que contém em si todas as demais categorias da *Lógica* (em número, por sua vez, finito), constituindo um sistema categorial pleno.

Há uma conexão necessária entre as categorias?

O próprio Hegel quer, no entanto, mais da dimensão crítica da dialética. Esta deveria fornecer não apenas a prova das contradições que enredam o pensar do entendimento, mas precisaria também estabelecer o nexo necessário entre as categorias: "O dialético forma, com isso, a alma em movimento do progredir científico e é o

princípio através do qual provém *conexão imanente* e *necessidade* no conteúdo da ciência (...)" (cf. Enz., 8, p. 173).

Essa reivindicação hegeliana é difícil de aceitar. Vimos anteriormente que Fichte teve clareza sobre um ponto: a antítese não pode ser alcançada a partir da tese; pelo contrário, ela só pode ser encontrada pressupondo-se desde sempre uma síntese dada, e não pode ser deduzida nem estabelecida necessariamente em qualquer sentido razoável do termo: ela é meramente encontrada. Em que sentido a mera demonstração da conseqüência contraditória da ação abstrativa do entendimento relativamente, por exemplo, ao conceito 'ser' poderia conduzir *necessariamente* à afirmação do conceito 'nada' como seu complemento semântico? Não encontro na literatura sobre o assunto reconstruções da *Lógica* capazes de sustentar a reivindicação hegeliana desse vínculo necessário entre as categorias: a grande tendência na pesquisa sobre o assunto é, pelo contrário, considerar esse vínculo de modo fraco (cf., por exemplo, M. N. Forster, que fala nesse contexto em uma necessidade "sui generis" (1989, p. 179)). Mostrarei posteriormente, no entanto, que essas versões enfraquecidas da logicidade da Idéia não estão de acordo com a real pretensão de Hegel relativa ao assunto: tal enfraquecimento tem como conseqüência inevitável a transformação da tarefa de construção de um sistema categorial pleno em um mero dever-ser — transformamos o hegelianismo em uma forma de fichteanismo.

4.5. A dimensão especulativa da dialética

Tarefas da especulação

Mesmo que estivesse acompanhada do vínculo necessário entre as categorias, a dimensão crítica da dialética seria incapaz de

fornecer uma explicação sensata da síntese dos opostos. Necessário seria apenas o trânsito da negação de uma categoria como princípio à afirmação de seu contrário semântico, e vice-versa. A síntese propriamente dita deve ser realizada por alguma outra instância. Desse modo explica-se o recurso à dimensão especulativa da dialética.

O apelo à especulação é reconhecido por Hegel como necessário desde muito cedo. K. Düsing chega a afirmar que o uso hegeliano do conceito de 'especulação' poderia ter influenciado a realização do Sistema da Identidade por parte de Schelling: "(...) pode-se supor que o impulso para uma nova compreensão do conceito de especulação, e, com isso, para a formação de um sistema da identidade absoluta, partiu de Hegel e encontrou recepção rápida por Schelling (...)" (1969, p. 117). Não devemos confundir, no entanto, o conceito de especulação como utilizado por Hegel nos fragmentos de Jena de 1801/2 (cf. LM, p. 271) com seu uso na obra tardia. A principal diferença reside justamente no abandono progressivo por parte do autor do pressuposto de uma intuição intelectual do absoluto e a conseqüente perda de autonomia da especulação frente à dimensão crítica da dialética.

Como foi dito anteriormente, as três dimensões do método hegeliano estão intimamente interligadas, e, assim como a atividade negativa da razão deve ser vista como uma radicalização da atividade abstrativa do entendimento, também a especulação deve ser vista não como ruptura, mas como continuidade e plenificação do lado negativo do método. O modo mais fácil de compreender essa relação de continuidade é perceber as conseqüências positivas que, segundo Hegel, podem ser tiradas da efetivação da dimensão crítica da dialética: "O preconceito fundamental a respeito disso é [pensar] que a dialética tem *apenas um resultado negativo* (...)" (WL, 6, p. 559). No entanto, como podemos supor que da mera detecção de contradição em um modo determinado de tematização das categorias possa resultar qualquer elemento positivo? Como mostrei acima, a detecção de contradição na afirmação unilateral de um dos opostos como

determinação da Idéia conduziria, segundo Hegel, não à mera rejeição do pensar do entendimento, mas *inevitavelmente* (ou *necessariamente*) à afirmação da categoria oposta como determinação legítima. E vice-versa: a detecção de contradição na afirmação unilateral desse novo oposto reconduziria ao primeiro elemento afirmado. Ora, se isso é realmente assim, então a construção da unidade de opostos dá-se como uma continuação e aprofundamento, e não como a pura e simples interrupção da atividade negativa da razão. A dimensão crítica da dialética afirma que tematizar cada uma das categorias de modo isolado leva a contradições e, mais, que essa detecção de contradições em um dos pólos — qualquer que seja — conduz inevitavelmente à afirmação de seu oposto. A especulação pressupõe, primeiro, que esse resultado da dimensão crítica da dialética traga consigo, implicitamente, uma afirmação verdadeira acerca da relação categorial: ambas as categorias tematizadas como opostos são termos correlativos, e não podem, sem contradição, ser tratadas em isolamento. Mas a especulação diz algo mais: ela mostra que essa perpétua oscilação entre opostos será superada quando considerarmos ambos como momentos em uma categoria sintética. Os opostos, então, terminam conciliados, e a contradição, superada. Síntese de opostos e conseqüente superação da contradição — ou neutralização da força potencialmente disruptiva da insuficiência — são as primeiras características da especulação. Segundo Hegel, esse elemento da especulação traria ao interior do método um tipo de procedimento sintético-progressivo que seria o necessário complemento do proceder analítico-regressivo do momento negativo da razão (cf. WL, 6, p. 557ss).

Por outro lado, a dimensão crítica da dialética é também totalmente incapaz de fornecer qualquer tipo de fundamentação última para o sistema das categorias. O procedimento analítico (regressivo) nela implícito parte sempre de uma afirmação dada (ou pressuposta) — expressando a reivindicação de que uma dada categoria possa ser considerada princípio do sistema, ou seja, o próprio

absoluto —, cuja pretensão de validade tem de ser avaliada e testada criticamente: "O método do conhecimento absoluto é, nesse sentido, *analítico*. Que ele [o método] simplesmente *encontre* as posteriores determinações de seu universal do começo somente neste, isso representa a objetividade do conceito, cuja certeza é o próprio método" (WL, 6, p. 557). Para a própria realização do teste, além da afirmação inicial a ser testada, pressupõem-se outras premissas básicas — por exemplo, os referidos dois princípios universalíssimos da *Lógica*, além das premissas adicionadas a cada novo campo semântico. Se fizéssemos uso exclusivo de tal prova negativa e, ainda assim, exigíssemos uma fundamentação última ao referido sistema categorial, então seria inevitável cairmos em um regresso ao infinito, pois sempre teríamos de postular uma nova afirmação como dada para realizarmos sua tematização crítica.

Hegel conhece muito bem esse dilema, já que o regresso ao infinito era a característica central dos problemas metódicos vividos por Fichte em sua *Doutrina da Ciência*, anteriormente ao uso da intuição intelectual como base de um conhecimento absoluto do princípio: em Fichte a "antinomia permanece como antinomia e é expressa na aspiração [*Streben*] que é o dever ser [*Sollen*] como atividade" (cf. Hegel, Diff., p. 70). Ou seja, o sistema fichteano cai no dever-ser justamente por parar meramente na oposição — e na contradição resultante da tematização isolada de cada um dos opostos —, permanecendo sua síntese um mero dever-ser. O lado especulativo da dialética, para além de uma mera síntese de opostos, deve possibilitar a superação desse dilema: ele deve ser capaz de dar conta da tarefa titânica de promover a autofundamentação última de todo o sistema categorial.

O problema dos pressupostos

Uma questão que, sem dúvida, tende a deixar perplexos os leitores atentos da *Ciência da Lógica* é o fato de a obra partir de uma

série de pressuposições, muitas delas reconhecidas pelo próprio Hegel como inevitáveis. Ora, se a *Lógica* apresenta-se como capaz de instituir um saber absoluto, ou seja, de realizar a tarefa filosófica fundamental herdada do espinosismo por Schelling, se ela deve estar à altura da Filosofia da Identidade, então como pode ela partir de pressuposições? O saber pregado pela *Lógica* não resultaria *condicionado*, e, portanto, destituído de seu caráter absoluto?

Que a *Lógica* parta de uma série de pressupostos, isso é claro. O primeiro pressuposto de uma ciência que se pretenda *ciência do pensamento* é o próprio pensamento e suas leis lógicas. Mas não apenas isso: a *Lógica* tem de pressupor esse pensamento não como uma forma qualquer de pensamento, mas como pensar puro ou saber absoluto, ou seja, como pensar que se libertou da crença em uma oposição insuperável entre as suas estruturas lógicas e as leis ordenadoras da realidade externa. A *Lógica* pressupõe, portanto, a *Fenomenologia do espírito*, enquanto esta tem a tarefa pedagógica de elevar o senso comum à perspectiva do saber absoluto. Hegel dirá, com todas as letras, que "o conceito da ciência pura e sua dedução é[são], portanto, pressuposto[s] no presente tratado [na *Lógica*], pois a Fenomenologia do Espírito é justamente a sua dedução" (WL, 5, p. 43); ou ainda: "A ciência pura pressupõe, assim, a libertação das oposições da consciência. Ela contém o *pensamento, enquanto este é também a coisa em si mesma*, ou *a coisa em si mesma*, enquanto ela *é o pensamento puro*" (WL, 5, p. 43)[87]. Isso significa que questões do tipo "como saberemos se o sistema categorial revelado por Hegel expressa a ordem constituidora das coisas elas mesmas?" ou "como saberemos se pensar e ser possuem a mesma estrutura lógico-ontológica?" já foram respondidas, ao menos em primeira instância, antes mesmo de iniciarmos a *Lógica*.

Por outro lado, se a *Lógica* trata do pensamento enquanto este tematiza suas próprias determinações, e se somente a partir dessa tematização pode ser revelada a Idéia Absoluta e sua logicidade, então de onde surgem as determinações elas mesmas, ou seja,

as categorias? Estas não podem ser imediatamente *produzidas* pelo pensamento quando da instauração primeira de dado campo semântico na *Lógica*, pois aceitar qualquer forma de pensar capaz de produzir imediatamente conteúdos é o mesmo que defender algum tipo de intuição intelectual, e, como vimos, Hegel rejeita terminantemente esse postulado da filosofia de Schelling. O único sentido que 'produzir' poderia ter em Hegel seria o de 'reconstruir' as relações categoriais em dado campo semântico, mas para tanto pressupõe-se que as categorias estejam primeiro dadas. Para aqueles que acreditam na presença de algum tipo de intuição intelectual ao início da *Lógica*, no capítulo sobre o 'ser', vale lembrar que "nele [no ser] não há *nada* para ser intuído, se podemos falar aqui de intuir; ou [o ser] é apenas esse puro e vazio intuir" (WL, 5, p. 82). Uma intuição vazia não produz conteúdo algum: esse conceito apenas atesta o impasse de se pensar o 'ser' como categoria isolada, ou seja, como algo indeterminado.

Pelo contrário, Hegel faz questão de salientar que as categorias estão desde sempre aí depositadas na linguagem (WL, 5, p. 20), restando ao pesquisador tomá-las em consideração. A sua explicitação e o seu reconhecimento *enquanto* categorias (ou seja, conceitos com peso ontológico) é uma obra já feita pelos anos de indagação filosófica ou pela pesquisa de ciências particulares já consagradas (WL, 5, p. 21). As mais diversas categorias são, em sua maior parte, fundamento de determinadas filosofias, como 'substância' no caso do pensamento espinosiano ou 'ser' no caso da filosofia parmenídea: "Encontramos os diferentes níveis da idéia lógica na História da Filosofia, na forma de sistemas filosóficos surgidos um após o outro, que têm, cada um deles, uma definição particular do absoluto como seu fundamento" (Enz., 8, p. 184 (zus.[88])).

E, por fim: o início da *Lógica* pressupõe a *decisão* do filósofo a tomar em consideração o próprio pensamento. Uma decisão que pode ser considerada arbitrária, própria do arbítrio (*Willkür*), ou seja, destituída de fundamentação racional (cf. WL, 5, p. 68). O

saber absoluto pressupõe, portanto, um vínculo inevitável com o sujeito concreto que se põe a filosofar, tornando-se duplamente condicionado pelo pensamento finito: condicionado por essa decisão arbitrária e condicionado pela consciência comum em sua tarefa de elevar-se ao âmbito da identidade entre pensar e ser na *Fenomenologia do espírito*, já que, como vimos, o conceito da ciência é provado nessa propedêutica ao sistema de Filosofia.

Esses diversos tipos de pressuposição formam um problema comum que já causou longa discussão entre os intérpretes da filosofia hegeliana: o problema do começo da *Ciência da Lógica*, tema de um longo capítulo introdutório à obra, sem número, denominado "Com o que deve ser feito o começo da ciência?"[89] A resposta de Hegel parece, a princípio, paradoxal: para superar o caráter supostamente hipotético e problemático do começo da ciência, reivindicado por Reinhold — que faria da Filosofia uma ciência condicionada ou não absoluta —, seria preciso partir de um vazio de pressuposições (WL, 5, p. 69). A solução hegeliana parece apontar, portanto, exatamente para o contrário do constatado até aqui: a *Lógica* não poderia pressupor nada. Essa não é uma afirmação plenamente paradoxal, quando relacionada com todas as afirmações anteriores que reforçam a presença de uma série de pressuposições na obra?

A lógica da pressuposição e da posição: o círculo da Idéia Absoluta

O segredo para superar essa situação paradoxal, Hegel acredita tê-lo encontrado no caráter circular de seu empreendimento filosófico: "O essencial para a ciência não é tanto que o início seja algo puramente imediato, mas que o todo desta [ciência] seja um círculo em torno de si mesmo, onde o primeiro torna-se também o último, e o último, o primeiro"(WL, 5, p. 70). Isso significa: todo e qualquer elemento ao início apresentado como pressuposto deve revelar-se,

ao fim, como posto pela própria Idéia. A eliminação das pressuposições, portanto, não é fruto de um ato imediato de intuição do absoluto, ou o que o valha, mas da construção do círculo fechado do sistema categorial enquanto saber absoluto. Como se dá esse processo de *posição* daquilo que era, ao início, apenas *pressuposto*?

O primeiro passo para tanto dá-se via a própria dimensão crítica da dialética. É certo que o filósofo, ao início de sua investigação, toma as categorias enquanto dadas como meramente pressupostas. Mas o que ele faz no decorrer da investigação é justamente testá-las e, portanto, não deixá-las como estavam: as categorias não têm apenas sua pretensão de validade avaliada e submetida a uma prova, mas também seu próprio sentido será reinstaurado no âmbito da argumentação realizada na *Lógica*. Trata-se nesta obra, portanto, não da construção pura e simples das determinações do pensamento — muito menos de sua produção imediata via algum tipo de intuição intelectual —, mas da reconstrução crítica de seu sentido com o intuito de constituição de um sistema categorial coerente, ou seja, livre de contradições. Um intérprete que percebeu isso com toda a clareza foi K. Hartmann, para quem Hegel pretende realizar "(...) a transformação daquilo que é encontrado ou tomado por certo como um fato ou como uma afirmação da ciência ou como filosofia ingênua, em uma reconstrução na forma de necessidade racional ou na forma *a priori*. Para isso ser possível precisa existir um veículo — itens do pensamento, apropriações do real pelo pensamento — e um procedimento para relacionar tais itens. O veículo da reconstrução serão conceitos ou categorias; o procedimento será a dialética" (1976b, p. 103).

Mas a dimensão crítica da dialética representa apenas o primeiro passo, capaz de pôr em questão a pretensão de validade de cada categoria, retirando-as da sua condição de meramente dadas ou pressupostas pelo pensamento, e ao mesmo tempo iniciar a exposição de seu vínculo de condicionamento mútuo. À dimensão especulativa cabe superar efetivamente os impasses do pensar do entendimento, conciliando as determinações opostas em uma categoria mais abrangente com caráter sintético. Assim, uma por uma, todas as categorias seriam desinstaladas de seu estado inicial como pressupostas e reinstauradas em um sistema categorial determinado. Dentro desse sistema, as categorias encontrariam sua justificação e deixariam de ser meramente pressupostas: "Um filosofar *sem sistema* não pode ser científico (...). Um conteúdo tem sua justificação apenas como momento do todo, mas fora dele [permanece como] uma pressuposição infundada ou certeza subjetiva (...)" (Enz., 8, pp. 59-60).

A especulação deveria providenciar, todavia, ainda mais: ela deveria efetivar a verdadeira libertação do sistema categorial do começo de sua elaboração, enquanto neste reside qualquer elemento externo à própria Idéia Absoluta; ou seja, a partir da instauração de uma circularidade no sistema, ela deveria providenciar a autonomização radical e última do sistema categorial de qualquer pressuposição a ele externa: só se o começo (a categoria 'ser' e, com ela, todas as pressuposições ínsitas em sua afirmação, mencionadas anteriormente) resultasse efetivamente *posto* pela Idéia Absoluta, o círculo da *Lógica* estaria consumado, e só então poderia o saber puro autofundar-se como efetivo saber *absoluto* ou *incondicionado*. Cabe agora citar um parágrafo essencial neste sentido, o §17 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que contém a *summa* do ponto de vista hegeliano referente ao assunto: "No que diz respeito ao *começo* que a Filosofia deve realizar, parece ela em geral iniciar com uma pressuposição subjetiva como as outras ciências, ou seja, com um objeto particular; como em outro lugar [se começa com] espaço, número etc., aqui [no caso da Filosofia] o *pensamento* precisa tornar-se objeto do pensamento. Somente este é o ato livre do pensamento: pôr-se no ponto de vista a partir do qual ele é para si mesmo e *gera e dá a si mesmo o seu próprio objeto*. Além disso, o ponto de vista que aparece, desse modo, como *imediato* precisa se fazer *resultado* no interior da ciência, e de fato o seu resultado final, no qual ela alcança novamente seu começo e retorna a si mesma. Desse modo a Filosofia revela-se como um círculo que retorna sobre si

mesmo, que não tem nenhum começo no sentido das outras ciências, de tal modo que o começo tem ["teria", no caso das ciências] apenas uma referência ao sujeito que se decide a querer filosofar, mas não à ciência como tal. — Ou, o que é o mesmo, o conceito da ciência e com isso o primeiro — e, porque é o primeiro, ele contém a separação na qual o pensamento é objeto para um (como que externo) sujeito filosofante — precisa ser apreendido pela ciência ela mesma. Esse é até mesmo seu único objetivo, ação e meta, alcançar o conceito de seu conceito e assim seu retorno e [sua] satisfação" (Enz., 8, pp. 62-3).

Não estaria Hegel brincando com paradoxos? Como pode a Filosofia dispensar todos os seus pressupostos? Ela não precisaria, para tanto, liberar-se de todo e qualquer começo, e isso não é por definição impossível, visto que toda ciência, filosófica ou não, tem de começar em algum ponto? Hegel, no entanto, não nos diz que a Filosofia não tem ou não deveria ter começo, ele afirma apenas que ela não tem um início do mesmo modo que as demais ciências o têm. A Filosofia não pode ter outro começo que não aquele instaurado pela própria Filosofia, e, portanto, em seu começo ela não pode conter nenhuma pressuposição a ela *externa*. Isso seria possível desde que a Idéia fosse capaz, ao fim de toda a *Lógica*, de pôr integralmente o 'ser' que ao início era apenas pressuposto: a imediação inicialmente apenas *pressuposta* tem de revelar-se, ao fim, como imediação *posta* pela própria Idéia[90].

A RESPOSTA HEGELIANA AO PROBLEMA DA CONTINGÊNCIA

O parágrafo citado acima merece, no entanto, uma análise ainda mais detalhada: não seria demais afirmar que, por detrás dessas linhas, se encontra a filosofia hegeliana como um todo; encontramos nelas, embora de modo apenas implícito, a solução original fornecida pelo autor ao problema que, como destaquei anteriormente (2.2), constitui o cerne da crítica de Schelling ao sistema hegeliano: segundo ele, este não fora capaz de apreender a contingência do mundo efetivo e, particularmente, "(...) o contingente das visões de mundo *individuais* mais estreitas ou mais amplas do sujeito que filosofa" (Gesch., p. 548). Foi dito anteriormente que essa crítica de Schelling havia sido externa, pois Hegel teria apresentado uma resposta à questão da contingência. Agora podemos olhar mais de perto a proposta hegeliana.

Por detrás da lógica da pressuposição e da posição encontra-se a original solução dada a esse problema, decisivo no contexto do Idealismo Alemão: como é possível conciliar a absolutidade, incondicionalidade e o caráter de necessidade das ações da subjetividade absoluta com a relatividade, a condicionalidade e a contingência dos atos da subjetividade finita? Kant e Fichte não haviam solucionado esse dilema que cindira a subjetividade em dois pólos antagônicos, enquanto subjetividade transcendental e empírica. Vimos que Hegel havia divergido de Schelling pelo mesmo motivo: este filósofo não havia verdadeiramente enfrentado o problema ao meramente postular o acesso direto e imediato à subjetividade absoluta, esquecendo-se de que, quando determinamos tal subjetividade como absoluta, estamos desde sempre a diferenciando da — e, portanto, referindo-a à (condicionando-a pela) — subjetividade não absoluta ou finita.

A proposta hegeliana de solução desse impasse tornara-se clara já na *Fenomenologia do espírito*: era preciso conceber uma forma de superação imanente da finitude. Em vez de iniciarmos do ponto de vista do saber absoluto, como pretendera Schelling em seu Sistema da Identidade, deveríamos começar pelo âmbito do senso comum e da subjetividade finita, mostrando como, passo a passo, essa subjetividade pode ser elevada ao âmbito do saber absoluto e da subjetividade infinita. A *Fenomenologia* não contém, nesse ponto, nada de especial com relação à *Lógica*, nada que não seja revelado claramente pela lógica mesma da Idéia, pois esta, em sua dimensão crítica, é,

nem mais nem menos, o processo de superação imanente da finitude. No entanto, ela apresenta um déficit que a *Lógica* tem de solucionar: sua argumentação é, em grande medida, realizada sob a pressuposição de conteúdos empíricos, de relações marcadas pela historicidade e contingência: como poderia uma obra desse tipo oferecer a prova do absoluto ou incondicionado, se toda a sua argumentação é desde o início relativa e condicionada? A *Lógica* precisa ascender a um outro nível de argumentação, a partir do qual o âmbito de contingência e exterioridade possa ser radicalmente banido na imanência do espírito: não de modo exterior, não pela mera suposição de uma possível superação de determinados pressupostos exteriores, mas pela superação imanente da finitude.

Isso é possível a partir da afirmação da finitude como momento do próprio saber absoluto: a Idéia é o único elemento capaz de, ao se expor à esfera das coisas finitas por ela mesma constituída (ao se exteriorizar ou se 'finitizar'), não perder a si mesma, reencontrando-se como idêntica consigo em sua alteridade. O elemento finito envolvido pelo saber absoluto é a subjetividade desse indivíduo que se põe a filosofar, a tematizar o próprio pensamento. Ao dar início ao processo de sua recognição, a Idéia Absoluta (desenvolvida na cultura como espírito absoluto) vincula-se à subjetividade finita desse indivíduo. Para o saber absoluto ou incondicionado realizar-se plenamente, esse condicionamento exterior precisa ser resolvido na imanência do processo lógico, da atividade de desenvolvimento do sistema das categorias.

É certo que também a *Lógica* tem uma relação com o sujeito filosofante (enquanto subjetividade finita), e, portanto, está ao começo marcada pela contingência da decisão deste a tematizar o próprio pensamento: a Idéia, ao começar, se finitiza. Mas, ao contrário das demais ciências, a Filosofia pode dar conta de seu início: aquele 'ser' que surgia ao começo como uma entre outras categorias passíveis de serem tematizadas nesse contexto — ao início da *Lógica* —, e aquele ato de pensamento, que também poderia não se ter realizado

(já que a subjetividade finita poderia ter-se voltado para qualquer coisa que não ela mesma, evitando sua autotematização), ambos provam-se, ao fim, não como elementos contingentes, ou seja, passíveis de serem alterados em novas circunstâncias, mas como elementos necessários para além de todas as contingências, porque são momentos da manifestação necessária da própria Idéia Absoluta, enquanto espírito absoluto (e não meramente subjetividade finita) que pensa a si mesmo: "A necessidade que o conhecimento atinge através da prova é o contrário daquilo que forma para ele o ponto de partida. Em seu ponto de partida, o conhecimento tinha um conteúdo dado e contingente; mas, na conclusão de seu movimento, ele conhece o conteúdo como algo necessário, e esta necessidade é mediada pela atividade subjetiva" (Enz., 8, p. 385(zus.)). A lógica da Idéia revela-se como lógica da eliminação da contingência[91].

Com isso podemos solucionar também outro aparente paradoxo nas afirmações de Hegel. No parágrafo citado anteriormente (Enz., 8, pp. 62-3), o autor fala que o conceito da ciência tem de ser apreendido por ela mesma. Ora, mas isso não equivale a dizer que a ciência filosófica tem de provar seu próprio conceito? E, sendo assim, isso não vai exatamente contra a idéia de que a *Lógica* precisa de algum modo pressupor a *Fenomenologia* como instância em que o conceito de ciência teria de ser provado, contrariando textos hegelianos citados anteriormente? É verdade que a *Lógica* pressupõe, em seu início, a prova primeira do conceito da ciência realizada na *Fenomenologia*, ou seja, a prova do saber absoluto, assim como também pressupõe o vínculo a uma subjetividade finita ou à História da Filosofia em seu percurso temporalmente condicionado ao buscar nas filosofias anteriores as categorias a serem aqui tematizadas. Mas também é verdade, para Hegel, que a *Lógica* não apenas pressupõe essas instâncias, mas é capaz de provar como se dá a superação de modo imanente de toda exterioridade vinculada a tais pressuposições. De fato, se a Idéia é capaz de se fechar em um círculo de necessidade, elevando-se a um saber absoluto e constituindo-se como

um sistema categorial pleno e acabado, então não apenas a categoria 'ser' mas todas as categorias, e a própria ação de pensar são elevados a instâncias necessárias e absolutas, porque incondicionadas, desse sistema absoluto[92]. E é justamente essa característica, ou seja, a capacidade de instaurar exterioridade e libertar-se de modo absoluto de toda exterioridade, o que torna a *Lógica* a ciência das ciências, o que faz da Idéia algo inteiramente diverso dos seres finitos, e o que torna a realidade-pensada e aquelas instâncias do real idênticas a ela como o único mundo efetivamente real.

4.6. A dialética incompatibilizada consigo mesma

Insuficiência e contingência

Chegamos agora ao ponto principal de toda a presente tese. Procurarei explicitar a contradição lógica que termina por minar o projeto hegeliano de um saber ao mesmo tempo absoluto e crítico. A contradição lógica a ser detectada no coração do sistema hegeliano não se dá, como veremos, pelo mero postulado de uma possível eliminação radical de toda contingência: isso é plenamente condizente com a idéia de realização de um conhecimento absoluto. Todo conhecimento absoluto é, por definição, saber não contingente. Também não há nenhuma inconsistência lógica na reivindicação feita por Hegel de que elementos contingentes presentes ao início da elaboração da *Lógica* sejam eliminados ao fim do processo: o 'ser' que é ao início contingentemente estabelecido, ou seja, meramente pressuposto, poderia muito bem resultar posto *necessariamente* pela Idéia, enquanto começo absoluto de uma ciência absoluta, caso uma tal ciência fosse possível[93]. O erro lógico de Hegel reside apenas em supor que a Idéia possa conter em si mesma, como momento essen-

cial de sua atividade, as dimensões crítica e especulativa da dialética, se e enquanto tratarmos esta última do modo como Hegel a tratou, ou seja, como capaz de sustentar a autonomia plena do sistema categorial exposto na *Lógica* de qualquer elemento contingente. Vejamos agora por que isso é assim.

Precisamos antes retornar à nossa definição de contradição dialética. Os seus sentidos básicos são: insuficiência, insuficiência-superada e disrupção. Foi dito, ainda, que a insuficiência não é eliminada quando da síntese de opostos — 'ser' permanece *em si mesmo* um termo insuficiente, mesmo que essa insuficiência esteja resolvida pelo fato de 'ser' estar alocado como momento de 'devir'. O que ocorre na síntese não é a eliminação da insuficiência, mas a neutralização de sua força potencialmente disruptiva, ou seja, sua capacidade de, quando não superada, provocar a disrupção semântica — no caso das categorias —, ou a disrupção concreta (morte) — no caso de um ser vivo incapaz de se conciliar com o meio ambiente no decorrer de seu processo vital.

No entanto, uma dúvida importante poderia surgir a partir da distinção realizada acima: se é verdade que a insuficiência não é eliminada na síntese, mas é apenas neutralizada sua força potencialmente destrutiva, então não é verdade que a síntese realizada em determinado instante do tempo pode vir a dissolver-se em um instante futuro? Não é verdade que a morte de um ser vivo termina por revelar justamente aquilo que permanecia oculto: a vitalidade é incapaz de eliminar de uma vez por todas aquele déficit originário que permeia tudo o que é, e que pode, em qualquer instante, desenvolver-se em disrupção? Mas, se isso é assim, então como pode, em qualquer caso, haver o absoluto, o incondicionado, o imperecedouro, ou seja, a própria Idéia Absoluta?

Todavia, a filosofia de Hegel permanece também nesse ponto coerente com seus pressupostos últimos: o autor estabelecerá uma clara distinção entre as coisas finitas e a estrutura lógica que as constitui, ou seja, a Idéia, o absoluto: "Somente Deus é a concor-

dância verdadeira do conceito e da realidade; mas todas as coisas finitas têm uma falsidade em si, elas têm um conceito e uma existência que é inadequada a seu conceito. Por isso elas precisam perecer, tornando manifesta a inadequação de seu conceito e de sua existência" (Enz., 8, p. 86).

As coisas finitas estão, portanto, condenadas à morte, e justamente sua fraqueza apresenta-se como a contrapartida da potência do absoluto: só a Idéia, ao exteriorizar-se (ao constituir o mundo da finitude e expor-se a ele), não se põe em risco de dissolução, só ela é capaz de se realizar como unidade de opostos, de conter em si a insuficiência e, ainda assim, permanecer eternamente idêntica consigo[94]. Isso é assim porque a Idéia é *autônoma* no sentido mais estrito da palavra: ela não depende de nenhuma condição externa a ela mesma para subsistir, não há nela nenhuma oposição que não seja sua própria negatividade imanente — ao contrário de todas as coisas finitas, que dependem de elementos a elas exteriores para sua subsistência: a alteração das condições do meio ambiente pode, por exemplo, causar a morte de um ser vivo. Justamente por seu caráter condicionado, a coisa finita é um ser contingente: "De acordo com isso, consideramos o contingente como algo que é ou também não é, que pode ser assim ou também de outro modo, e cujo ser ou não-ser, cujo ser assim ou de outro modo, não está fundado nele mesmo, mas em outro" (Enz, 8, p. 285 (zus.)). Só na Idéia Absoluta, e não nas coisas finitas, a superação da insuficiência não é apenas provisória, mas *definitiva*.

Há, portanto, uma distinção entre dois modos de superar a insuficiência: de modo provisório ou definitivo. A superação nas coisas finitas é provisória porque é realizada sob a pressuposição de condições externas à própria coisa: a alteração possível dessas condições está constantemente pondo em risco o ser finito. A cada instante do tempo o ser finito, enquanto efetivamente existente, *é* (existe), mas, por depender de condições por ele não controladas para existir, pode por igual *não-ser* (deixar de existir): ele não é capaz de eliminar a possibilidade de sua própria dissolução.

Mas, se isso é assim, então existe um vínculo profundo a unir insuficiência e contingência na filosofia de Hegel. Lembremos que, de acordo com definição fornecida anteriormente, a proposição "é contingente que *p*" equivale logicamente à conjunção das proposições "é possível que *p*" e "não é necessário que *p*". Por outro lado, de acordo com a análise realizada acima, o ser finito caracteriza-se por conter em si uma superação apenas provisória da insuficiência: nele é apenas possível mas não necessário que a insuficiência esteja superada. Isso significa, portanto, que o ser finito é, por definição, um ser contingente[95]: "O contingente é uma existência que não tem valor maior do que algo *possível*, que pode por igual *não ser* como ele é" (Enz., 8, p. 48). Revelamos com isso um vínculo estreito entre insuficiência e contingência: em todos os âmbitos do real ou do pensamento em que a insuficiência é superada apenas provisoriamente abre-se também um âmbito efetivo para a ocorrência de acontecimentos contingentes.

Criticidade e contingência: explicitação da incompatibilidade

Analisemos, agora, essa mesma questão não mais no nível do real, mas no nível da metalinguagem, ou seja, do tratamento das categorias elas mesmas e suas relações semânticas (esfera do pensamento). Vimos que uma categoria determinada, como, por exemplo, 'ser', é em si mesma insuficiente, dependendo de sua inserção em dado campo semântico para permanecer com sentido. Pois bem: a atividade abstrativa do entendimento, ao deslocar dada categoria, provoca sua disrupção semântica (dissolução pura e simples de seu sentido ou alteração de seu sentido originário), sendo que seu sentido só pode ser restabelecido quando a relocarmos ao seu campo semântico de origem. A atividade crítica que visa a superação do pensar do entendimento ou, o que é o mesmo, a superação do pen-

samento metafísico dogmático, atua justamente mediante a radicalização desse proceder abstrativo, tornando explícitos os seus impasses. Essa atividade depende, portanto, da detecção das contradições em que cai o pensar do entendimento, para que o argumento por *reductio ad absurdum* seja realizado.

Ora, se isso é verdade, então a efetivação da dimensão crítica da dialética pressupõe que exista, no âmbito do pensamento, um momento ineliminável de contingência. Por quê? Ora, foi dito que a disrupção só é possível quando a superação da insuficiência é apenas provisória e não definitiva. Também foi enfatizado que a provisoriedade da superação da insuficiência é justamente o fator determinante da abertura de um âmbito de contingência na esfera tratada — no caso da *Lógica*, a esfera do pensamento e da linguagem. Isso significa que, ao menos em uma primeira rodada, a *Ciência da Lógica* pressupõe um âmbito de contingência inerente à atividade de pensamento das categorias e inerente à linguagem enquanto seu ambiente.

A explicitação desse pressuposto de contingência não deve, no entanto, ser nenhuma surpresa. Pelo contrário, é fruto da riqueza e da complexidade da teoria lógico-ontológica desenvolvida por Hegel como alternativa aos impasses do Idealismo Alemão na tentativa de realizar o saber absoluto. Já foi dito (4.5.) que a proposta hegeliana é a superação imanente do pensamento finito, uma proposta a ser realizada não apenas pela *Fenomenologia do espírito*, mas também e principalmente pela *Ciência da Lógica*. A grande novidade trazida por Hegel é justamente a tese de que seria possível uma superação imanente de toda finitude: no contexto da Filosofia do Real isso significa que a dissolução do ser finito implica o reforço da potência da Idéia, ao ser esta capaz de se manter a si mesma em sua atividade de *finitização*; no contexto da *Ciência da Lógica*, isso significa que o saber absoluto é capaz de descer ao nível do pensamento finito — *finitizando-se* como pensar do entendimento — e não perder, nisso, nada de sua absolutidade.

Também vimos que a estrutura da *Lógica* havia sido montada de tal forma que todas as pressuposições realizadas ao início da obra — a prova do conceito da ciência na *Fenomenologia*, a busca das categorias no repositório da História da Filosofia e o recurso ao sujeito finito em sua decisão de querer dar início ao processo de tematização do próprio pensamento —, todas elas implicando um vínculo com elementos inevitavelmente marcados pela contingência, deveriam resultar como postas pela própria Idéia ao final da obra. Isso significa que a Idéia teria de ser capaz de se rebaixar ao nível da subjetividade finita e ao mesmo tempo anular toda exterioridade possível, eliminando todos os traços de contingência a ela inerentes.

Portanto a afirmação de que a tarefa de tematização das categorias pressupõe inicialmente um âmbito de contingência inerente ao pensamento não contradiz, mas, ao contrário, reforça a grandiosidade da pretensão da filosofia hegeliana, ao almejar ao mesmo tempo dar conta da finitude e da infinitude da subjetividade. Nem é contraditório com as pretensões de Hegel *crer* como possível tal eliminação da contingência via superação imanente da finitude no círculo fechado da Idéia: no âmago desta, a insuficiência inerente a todo ser finito revelar-se-ia como definitivamente superada, e o ser finito perderia sua autonomia, mas, justamente por isso, através de sua interiorização radical na Idéia, de sua identificação última com a logicidade que dela emana, conquistaria a absolutidade que só o absoluto pode conferir a tudo o que é.

O problema fundamental reside no fato de Hegel ter pretendido, para além da absolutidade da razão, preservar a criticidade a ela inerente. A Metafísica hegeliana, enquanto Nova Metafísica, fora concebida como continuadora do projeto inaugurado pela *Crítica da razão pura*. Mas, se é verdade que a Idéia é capaz de se absolutizar, se ela é capaz de, pondo seu próprio começo, cerrar o sistema categorial desenvolvido na *Lógica* e eliminar com isso toda contingência inerente ao sistema, isso só é possível porque ela é também capaz de uma superação definitiva da insuficiência. Quando conci-

liadas no bojo da Idéia Absoluta, todas as demais categorias estão libertas da potencialidade destrutiva que emana da insuficiência ínsita em cada uma delas enquanto momentos do sistema categorial. Não é apenas a Idéia que se absolutiza, mas, com ela, todo o sistema categorial, já que 'idéia' não é apenas a denominação de uma das categorias — ou seja, a última no transcurso da *Lógica* —, mas a denominação de uma verdadeira constelação de categorias rigidamente esquematizadas, cada uma posta em seu devido lugar. Cada categoria permanece em si insuficiente, mas, como o sistema categorial foi absolutizado por inteiro através da absolutização da Idéia, a potencialidade disruptiva de cada categoria foi definitivamente cancelada.

Só que, com ela, foi cancelada também a dimensão crítica da dialética: a Idéia exerceu sua força negativa e crítica sobre toda e cada uma das categorias apresentadas no decorrer da *Lógica, mas é incapaz de exercê-la sobre si mesma*. Para dizer com as palavras de Feuerbach: "(...) Hegel iniciou, como foi mencionado, já no começo originário de seu pensamento, com a identidade absoluta. A idéia da identidade absoluta era para ele uma verdade objetiva, e não apenas uma verdade, mas a verdade absoluta, a idéia absoluta — idéia absoluta quer dizer a idéia da qual não se pode mais duvidar, a idéia acima de toda crítica e ceticismo" (ZKrit., p. 46).

Seria diferente se Hegel tivesse aderido à intuição intelectual para justificar a absolutidade da Idéia Absoluta (o que, de todo modo, condenaria sua filosofia ao dogmatismo de Schelling). Mas o fato é que a Idéia só chega a si mesma e só se desenvolve como *absoluta*, para Hegel, ao mediar-se a si mesma por sua própria força negativa, ou seja, pela dimensão crítica da dialética. Todavia, justamente ao absolutizar-se — o que pretendia também Hegel —, a Idéia elimina a si mesma, pois o momento negativo do método é também uma de suas instâncias. Com isso o núcleo do sistema hegeliano entra em colapso e, com ele, o próprio sistema como um todo.

Terminologia 4

Campo semântico. O espaço abarcado pelo sentido de uma ou várias categorias.

Contradição. Em Lógica: a conjunção de afirmação e negação de uma mesma proposição;

Em dialética:

Insuficiência. O déficit inerente a cada entidade (categoria ou ser) enquanto incapaz, isoladamente, de subsistir (categoria: incapacidade de permanecer com sentido; ser: incapacidade de permanecer existindo).

Insuficiência superada. A marca da superação da insuficiência inerente a uma dada entidade, com a conseqüente neutralização de sua possível disrupção, alcançada pelo estabelecimento de sua relação com a entidade oposta, formando-se uma síntese.

Disrupção. A destruição do sentido de uma categoria ou da subsistência de um ser devido à sua não-subsunção em uma relação geradora de síntese de opostos.

Dialética. Na filosofia hegeliana, em sentido amplo, o método propriamente dito em suas três dimensões: o lado abstrativo do **entendimento**, e os lados negativo e positivo da **razão**. Em sentido estrito, apenas o lado negativo da **razão**.

Entendimento. Em Hegel, o primeiro dos momentos do método, caracterizado pela atividade abstrativa. No contexto da Lógica, ao separar cada categoria de seu respectivo campo semântico, promoverá a **disrupção** de seu sentido.

Razão. Em Hegel, integra dois dos momentos do método:

Lado negativo-racional (dimensão crítica da dialética). No contexto da *Lógica*, prova o caráter contraditório do modo de tematização das categorias propiciado pelo entendimento, e o refuta por **reductio ad absurdum**.

Lado positivo-racional (dimensão especulativa da dialética). No contexto da *Lógica*, proporciona a unidade das categorias opostas em cada campo semântico e, ao fim, promove a fundamentação última e circular de todo o sistema categorial.

Reductio ad absurdum. Prova lógica mediante a qual, pressupondo-se uma hipótese lançada pelo adversário, prova-se uma contradição daí derivada. Conclusão: a hipótese deve ser descartada por ser falsa.

Sumário

A *Lógica* hegeliana pretende ser uma Ontologia enquanto Tratado do Método. Ela investiga as categorias e seus nexos de significado: compreender o sistema categorial em sua complexidade é revelar a estrutura ordenadora de tudo o que há (Idéia Absoluta).

O método é a dialética, e, sobre seu real significado, três correntes principais de interpretação entram em disputa: os críticos de Hegel a acusam de ferir regras básicas da Lógica clássica, como o princípio de não-contradição; outros a compreendem como uma forma de lógica das antinomias; por fim, há aqueles que vêem na dialética preponderantemente uma forma de argumentação por redução ao absurdo utilizada com o intuito de refutar certos pontos de vista (um método crítico).

Mediante uma proposta de formalização do tipo de argumento desenvolvido por Hegel para a crítica do modo de tematização das categorias pelo entendimento, o presente capítulo procurou sustentar a legitimidade da terceira das correntes de interpretação. A dimensão crítica da dialética é utilizada no confronto com a Metafísica clássica: ao abstrair cada categoria de seu respectivo campo semântico, o pensar metafísico conduz à dissolução de seu sentido. Hegel pretende desvendar, então, o único modo correto de tematizar as categorias e as relações categoriais sem entrar em impasses.

Também vimos que esse correto modo de tematização envolve, para além da dimensão crítica, o lado positivo da razão. Se, por

meio da dimensão crítica, Hegel quer realizar em sua *Lógica* a refutação do pensar metafísico antigo e o trânsito de uma categoria a seu oposto, por meio da especulação ele busca estabelecer a formação coerente de cada campo semântico via síntese de opostos e, ao fim, promover a síntese última da Idéia Absoluta e o círculo definitivo da *Lógica* (saber absoluto). Isso só é possível ao se eliminar qualquer presença de afirmações contingentemente verdadeiras no sistema das categorias. Mas tal presença é condição necessária de possibilidade da ativação do lado crítico da dialética, ou seja, no círculo pleno da Idéia a criticidade é eliminada. Como a Idéia é a dialética em suas três dimensões, isso significa sua autodissolução.

Próximo capítulo

Seria a presente refutação válida apenas para o âmbito da *Ciência da Lógica*? Estariam as demais partes do sistema livres de semelhante crítica? É o que analisarei a seguir.

capítulo 5 Método e sistema

5.1. *Lógica* e Filosofia do Real

A presente refutação pode valer apenas para a *Lógica*?

Ao investigarmos, no decorrer de todo o capítulo quarto, a Idéia e sua estrutura lógica — ou seja, o método dialético —, detectamos o impasse básico da filosofia de Hegel[96]. Poderíamos perguntar, mesmo assim, se essa objeção não termina sendo apenas localizada, ou seja, uma crítica a um dos momentos do sistema hegeliano, mas não a todas as suas instâncias. Todavia, um contra-argumento desse tipo é despropositado: a *Lógica* não é apenas uma das partes do sistema hegeliano, mas o seu núcleo fundante e, se há problemas em seu interior, eles inevitavelmente contaminam todo o sistema de Filosofia.

O sistema hegeliano tem estrutura tripartite, sendo formado por uma *Ciência da Lógica*, uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia do Espírito. Aparentemente, um modo de escaparmos da generalização da crítica a todo o sistema de Hegel constaria da detecção — ou melhor, realização arbitrária — de uma dicotomia estrita entre a

Lógica e a Filosofia do Real (Filosofias da Natureza e do Espírito). Mas o ônus de uma solução desse tipo é elevado demais: isso terminaria por prover o sistema de não apenas dois começos independentes entre si, mas também de duas estruturas lógicas diversas, ocasionando a pura e simples ruptura da filosofia hegeliana em dois sistemas distintos. A Filosofia do Real é tida por Hegel como a extensão ou ampliação da *Lógica* e não inauguração de um novo sistema. Sendo assim, a refutação da *Lógica* via detecção do impasse da estrutura da Idéia tem de ser vista, ao mesmo tempo, como refutação do sistema como um todo.

Um descompasso no sistema: por que a acusação de necessitarismo universal é indevida

Há um modo mais arguto, no entanto, de montar um contra-argumento em defesa da filosofia hegeliana. É verdade, diríamos, que o momento de contingência pressuposto ao início do movimento da Idéia é inteiramente eliminado quando esta retorna a si mesma, mas isso é verdade apenas no nível lógico, ou seja, na esfera do pensamento, mas não no nível da Filosofia do Real. Mesmo sabendo que a logicidade ínsita no pensamento como no real é uma e a mesma, mesmo assim, concluiríamos, a Idéia é incapaz, no âmbito do real, de prover a identidade última da exterioridade da natureza com a interioridade do espírito. E apresentaríamos como prova a ênfase hegeliana na "(...) *Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können* (...)" (WL, 6, p. 282), ou seja, na "impotência da natureza por não poder manter e expor o rigor do Conceito". Isso não possibilitaria uma resposta ao impasse detectado na própria Idéia, mas poderia, quem sabe, fornecer argumentos laterais contra a objeção de necessitarismo no sistema hegeliano.

De fato, Schelling parece não ter lançado a devida atenção a esse detalhe, que torna ao menos a crítica de necessitarismo último (necessitarismo em todas as instâncias do sistema) inefetiva. Como mostrarei a seguir, no entanto, a objeção de totalitarismo permanece válida e, para além disso, aquele descompasso entre *Lógica* e Filosofia do Real — enquanto em uma das esferas do sistema a Idéia se plenifica e, em outra, não — deixará espaço aberto para outra séria objeção: há um déficit estrutural no sistema como um todo.

5.2. Confirmação do caráter totalitário do pensamento político hegeliano

A eliminação da livre-escolha

A afirmação de que o círculo da Idéia é incapaz de se realizar plenamente em algumas instâncias da Filosofia do Real não implica, naturalmente, a mesma incapacidade em todas as instâncias daquela. De fato, o espírito é capaz, segundo Hegel, de se liberar da exterioridade, manifestando-se plenamente ao menos em contextos específicos do mundo da cultura (Filosofia do Espírito). E justamente nessas instâncias do mundo da cultura em que a manifestação plena da Idéia ocorre, a objeção de totalitarismo reencontra toda a sua força. Seguindo a lógica de eliminação da contingência própria à Idéia Absoluta, liberdade será compreendida por Hegel não por escolha entre alternativas possíveis para a determinação das estruturas ordenadoras da sociedade, mas como o processo de interiorização da legalidade imanente ao mundo e liberação por parte do indivíduo de todo elemento que o vincula a quaisquer condições externas na realização de sua atividade. Liberdade equivalerá ao processo de interiorização da necessidade proveniente da estrutura

lógica da Idéia, com a correspondente identificação entre a ação individual e os desígnios do espírito[97] (em primeira instância, espírito de um povo, em segunda instância, espírito do mundo). Esse assunto havia sido apenas aventado em outro contexto do presente livro, sendo agora o lugar para aprofundarmos sua análise.

Na *Filosofia do direito*, obra que engloba os assuntos referentes ao espírito objetivo na *Enciclopédia*, vemos em toda a sua abrangência essa concepção de liberdade. A primeira das novidades introduzidas por Hegel nesse contexto é a superação da antiga dicotomia entre pensamento e vontade — justamente a dicotomia a partir da qual os medievais procuravam garantir o espaço da liberdade individual. Em sua dimensão prática, o espírito é *vontade*, composta de três momentos: a) o elemento da imediaticidade ou indeterminação pura; b) o elemento da mediação ou determinação; c) a unidade dos dois momentos anteriores. O primeiro momento compõe a simples reflexão do eu sobre si mesmo, a partir da qual é negada toda a concretude meramente dada do ser natural, ou seja, as determinações já ínsitas na natureza — desejos, necessidades e instintos do próprio indivíduo como ser natural, assim como elementos da natureza externa ao indivíduo e ao qual este permanece imediatamente vinculado (cf. GPR, pp. 49 e 62) —, ao início estranhas à atividade autoponente do próprio eu. Essas determinações naturais revelam-se como o pressuposto a ser negado pela atividade do eu, que tem por tarefa elevar aquele ser meramente pressuposto a ser posto pela própria subjetividade — esta a lógica de pressuposição e posição da Idéia, como havíamos visto na análise do método.

Mas não basta à vontade abstrair do ser natural em sua existência externa, pois ela deve mediá-lo. No que se refere à relação do eu com o mundo a ele externo, esse processo de mediação significa trabalho: é inevitável que a exterioridade seja vencida através da ação produtora. A mera abstração seria na verdade um auto-engano, pois significaria a fuga do enfrentamento efetivo do mundo externo. Nesse momento de particularização ou mediação, segundo

Hegel, a vontade se desdobra ou em vontade formal ou em vontade com conteúdo. Essa dissociação entre forma e conteúdo é própria da vontade finita, que pressupõe um mundo externo a ela apenas referido e contraposto à autoconsciência como realidade subjetiva. É nesse contexto que o autor apresenta a primeira definição da liberdade: a liberdade enquanto arbítrio: "A liberdade da vontade é, segundo tal determinação, *arbítrio* — na qual estão ambos contidos, a reflexão livre que abstrai de tudo e a dependência [desta] com relação aos materiais e conteúdos dados interna ou externamente. Porque esse conteúdo, necessário *em si* como finalidade, é determinado em si ao mesmo tempo como possível frente àquela reflexão, desse modo o arbítrio é a *contingência* como ela se dá enquanto vontade" (GPR, 7, pp. 65-66).

A vontade está ainda dotada apenas de arbítrio enquanto não foi capaz de superar sua dependência de condicionamentos alheios à lógica da Idéia. A finalidade determinada pela Idéia é ainda apenas possível e, portanto, contingente. Mas, se "na vontade inicia a *finitude própria* da inteligência (...)", somente enquanto "(...) a vontade se eleva novamente ao pensar e dá às suas finalidades a universalidade imanente, ela supera a diferença de forma e conteúdo e se faz vontade objetiva, infinita" (GPR, 7, p. 64). E a vontade só se tornará infinita quando for capaz de negar a contingência de dados condicionamentos e, especialmente, quando realizar sua independência frente à mera natureza, à exterioridade característica da realidade natural. Afastando o arbítrio, a vontade pode plenificar-se como a "universalidade que determina a si mesma". Ela está, agora, identificada com a lógica da Idéia[98].

O espírito só é livre ao constituir, por um processo de autodeterminação, um mundo com características próprias, diferenciado da mera natureza: a esfera da eticidade. Uma de suas realizações decisivas é a instauração da legalidade do Estado, da estrutura racional que este providencia com o intuito de regrar as ações humanas. O Estado é a realização suprema da eticidade porque é nele que a

estrutura lógica da Idéia se instaura e se plenifica. Ser livre é realizar plenamente o processo de interiorização da Idéia, do qual resulta a identidade última entre a ação individual e os desígnios do espírito. Seria um erro, portanto, considerarmos que a realização da coincidência de realidade e Conceito seja resultado de uma mediação efetiva do arbítrio dos indivíduos, pois o que ocorre, segundo Hegel, é que "(...) estes [singulares (*Einzelner*)], no contexto do conteúdo substancial de seu trabalho, são *instrumentos* [*Werkzeuge*], e sua subjetividade, que é a sua peculiaridade, é a forma vazia da atividade" (Enz., 10, p. 353). Isso significa que a ação dos indivíduos não é autônoma com relação à força de efetivação do espírito.

O momento de contingência inerente ao arbítrio dos indivíduos é, então, anulado na necessidade do processo lógico imanente ao espírito (o espírito de um povo, em um primeiro momento), na realização da liberdade interna como autonomia, autodeterminação. O que prova mais uma vez a coerência estrita entre o desenvolvimento do espírito no decorrer da Filosofia do Real — desde suas formas exteriores, meramente naturais, à efetividade do espírito que se fez mundo e se identifica com essa exterioridade como sua própria interioridade — e seus pressupostos lógicos: a lógica da Idéia revela-se como processo de eliminação da contingência.

Mas na eticidade o espírito ainda guarda, de alguma forma, certo vínculo com a exterioridade, e o que Hegel fará é remeter essas estruturas a âmbitos mais plenos de realização da Idéia. O espírito do povo está marcado ainda por certas limitações externas, certas contingências, devendo ser superado pelo espírito do mundo que, "(...) ao mesmo tempo despe aquelas limitações do espírito do povo particular e sua mundanidade, apreende sua universalidade concreta e eleva-se ao *saber do espírito absoluto*, como a verdade efetiva eterna na qual a razão sapiente é livre para si, e a necessidade, a natureza e a história existem apenas para servir à sua revelação (...)" (Enz., 10, p. 353). Daí por que não cabe aos indivíduos a *escolha* de regime político a ser estabelecido em seu país, pois as diversas formas de governo — democracia, aristocracia ou monarquia — "(...) devem ser percebidas como figurações **necessárias** [grifo meu] no curso do desenvolvimento, portanto na história do Estado"(Enz., 10, p. 340), e, sendo assim, "(...) é superficial e insensato representá-las como um objeto de *escolha*" (Enz., 10, p. 340). O espírito do mundo conduz a história no desenvolvimento necessário do processo de autodeterminação, e as figurações que ele deixa para trás no curso desse processo não são o espelho da livre-escolha dos indivíduos na luta pela realização da racionalidade nos variados contextos e nas diversas situações de sua realidade; elas são, pelo contrário, o reflexo da logicidade que reside como o fundamento e a força verdadeiramente efetiva da Idéia.

TOTALITARISMO CONFIRMADO

Deve-se destacar, portanto, que o livre-arbítrio não é, para Hegel, inexistente, já que o ser humano é sempre em parte também um ser imerso na natureza e, portanto, em possíveis âmbitos de contingência nela ínsitos. O decisivo é que, em alguma instância — na interioridade do espírito e em tudo aquilo que o espírito cria conforme aos seus próprios desígnios como efetividade (por exemplo, a elaboração de diferentes formas de cultura, tipos de constituição etc.) —, esse momento de contingência é definitivamente eliminado, e que Hegel tematiza a liberdade plena somente nesse contexto de necessidade estrita. Liberdade é sempre, para o autor, identificação com os desígnios da razão do mundo, e não liberdade de escolha. A crítica de totalitarismo mostra sua força não pela detecção da impossibilidade de efetivação da ação livre (como livre-escolha) por parte do ser humano em qualquer instância, mas pelo reconhecimento de sua inviabilidade naquelas instâncias resultantes de um processo de manifestação plena da Idéia[99]. Em todos esses casos o indivíduo é o instrumento, o joguete de uma força cósmica que o leva a agir e da qual ele não pode se libertar.

5.3. O déficit estrutural do sistema

Reavaliando a crítica de Schelling: há dois começos no sistema?

No entanto, se observarmos com mais atenção a estrutura mesma da Filosofia do Real, notaremos que a objeção de Schelling referente a dois começos no sistema de Hegel não é de todo despropositada. Em um primeiro momento essa dúvida parece indevida, pois, como foi salientado, a estrutura lógica da Idéia pervade todo o sistema, tornando todo começo de uma nova esfera apenas a continuidade do desdobramento de um mesmo princípio. O olhar mais atento revelará, contudo, um descompasso estrutural entre Filosofia do Real e *Lógica*, marcado justamente pelo problema do tratamento da contingência nessas duas esferas do sistema.

Tanto a *Lógica* como a Filosofia do Real principiam, é certo, com a pressuposição de elementos marcados pela contingência: "(...) a *exterioridade* constitui a determinação na qual ela [a Idéia] é como natureza" (Enz., 9, p. 24), afirma Hegel, completando: "a natureza não mostra em sua existência nenhuma liberdade, mas *necessidade* e [grifo meu] *contingência*" (Enz., 9, p. 27). Ou seja, a Filosofia do Real inicia com a Idéia em sua exterioridade, a natureza, e, com isso, com a logicidade do princípio ainda não plenamente manifestada, banhada de elementos contingentes, assim como a *Lógica* principia com uma série de pressupostos externos. Por outro lado, ambas constituem-se fundamentalmente pelo processo de interiorização da Idéia em si mesma, que resulta na eliminação de todo fator contingencial do início: "Todas as atividades do espírito", dirá Hegel, "não são nada além de modos diversos do retorno da exterioridade à interioridade, que é o próprio espírito (...)" (Enz., 10, p. 21 (zus.)). Também o espírito, embora exposto em um primeiro momento em sua finitude, como espírito finito, e incapaz de interiorizar de vez

os elementos exteriores da natureza — e, por isso, incapaz ainda de superar absolutamente a insuficiência —, terminará revelando-se como espírito absoluto, livre de toda exterioridade, de toda condição externa, enfim, de todo elemento de contingência. Cabe nesse ponto transcrever a presente longa citação da *Enciclopédia*: "Com isso está dada a segunda forma da revelação do espírito [a primeira forma é o próprio vir-a-ser da natureza ao transmudar-se em um ser singular]. Nesse nível o espírito (...) toma a natureza por objeto, reflete sobre ela, reconduz a exterioridade da natureza à sua interioridade, idealiza a natureza e torna-se assim, em seu objeto, para si. Mas esse primeiro ser para si do espírito é ele mesmo ainda algo imediato, abstrato, não absoluto; através dele, o ser fora de si mesmo do espírito não é **absolutamente superado** [grifo meu]. O espírito que está despertando ainda não conhece aqui sua unidade com o espírito que existe oculto na natureza, e com isso coloca-se em uma relação externa para com a natureza (...). O espírito põe aqui a natureza como algo em si refletido, como seu mundo, retira da natureza a forma de um outro perante ele, torna este outro que está diante dele como algo por ele posto; mas ao mesmo tempo esse outro permanece como algo independente do espírito, algo imediatamente dado, não posto pelo espírito, mas apenas pressuposto, ou seja, algo cujo tornar-se posto precede ao pensamento reflexivo. O ser posto da natureza através do espírito não é ainda, desse ponto de vista, nenhum absoluto, mas apenas algo que surge para a consciência reflexiva; a natureza não é conceituada ainda como algo existente somente por meio do espírito infinito, como sua criação. O espírito ainda tem aqui, portanto, um limite na natureza, e é, justamente por esse limite, espírito finito. — Esse limite é, então, superado pelo saber absoluto, que é a *terceira* e mais elevada forma da revelação do espírito. Nesse nível desaparece (*verschwindet*) o dualismo de uma natureza autônoma ou de um espírito derramado (*ergossene*) por um lado e de um espírito que principia a tornar-se para si, mas ainda não compreendeu sua unidade com aquele. O

espírito absoluto apreende-se a si mesmo como o ser ponente, como o seu outro, que produz a natureza e o espírito finito, de modo que este outro perde toda aparência de autonomia frente a ele, deixa plenamente de ser um limite para ele, e surge apenas como um meio através do qual o espírito conquista o ser para si absoluto, a unidade absoluta de seu ser em si e seu ser para si, de seu conceito e de sua realidade" (Enz., 10, pp. 30-31 (zus)).

Ou seja, exatamente a mesma lógica de pressuposição e posição já exposta na *Ciência da Lógica* realiza-se na Filosofia do Real, o que, aliás, não poderia ser diferente, pois a lógica da Idéia é sempre uma só em todo o sistema. Agora cabe a pergunta: mas, se esse é o caso, então por que literalmente toda contingência ínsita na natureza não termina por ser eliminada com o desenvolvimento pleno do espírito? Por que não ocorre aqui uma libertação absoluta do começo, como ocorrera na *Ciência da Lógica*, onde toda inadequação entre o conceito e sua existência é sanada de vez? Por que a coisa não termina sendo literalmente dissolvida na interioridade do eu, ou, o que é o mesmo, por que o idealismo objetivo hegeliano não termina plenificando-se em uma modalidade de berkeleyanismo ou fichteanismo radical (mas agora destituído do elemento de dever-ser ínsito no projeto de Fichte)[100]? Por que não cumpre radicalmente o idealismo seu pressuposto mais originário que implica a dissolução da coisa no método?

O déficit estrutural

A única resposta plausível nesse ponto é: porque há um descompasso ineliminável entre a lógica da Idéia em sua idealidade e em sua efetividade. O círculo da Idéia só se plenifica no âmbito ideal (*Ciência da Lógica*), não na esfera do real (Filosofia do Real). Mas esse descompasso[101] não é previsto pela logicidade da Idéia demonstrada na *Lógica*, não está de acordo com a concepção do princípio do sistema enquanto absoluto. Ora, se isso é assim, então

há de fato não uma continuidade entre ambas as esferas do sistema, mas um efetivo novo começo e, com isso, um déficit estrutural do próprio sistema como um todo: aqui Schelling está com razão, ao supor a existência de dois começos no sistema hegeliano.

5.4. Outras propostas de leitura do sistema hegeliano e sua crítica

Não são poucas as tentativas de superar os impasses do sistema hegeliano. A história de tais tentativas está intimamente ligada à construção de diversas versões incompatíveis do sistema proposto pelo autor e da logicidade ontológica nele ínsita fornecidas por diversos comentadores. Tomemos algumas das versões em consideração, indagando se, de fato, elas indicam leituras possíveis do próprio sistema hegeliano ou propostas de sistemas alternativos diante dos impasses descritos anteriormente.

Enfraquecimento da logicidade da Idéia

Um dos modos de buscar uma solução dos referidos impasses passa pelo enfraquecimento da logicidade do princípio, de tal modo que o superar da insuficiência não seja definitivo, mas permaneça sempre apenas provisório, de modo que o momento de contingência não seja eliminado na síntese última da Idéia consigo mesma[102]. Em seu célebre *Um estudo da Lógica de Hegel*, G. R. G. Mure reconhece que "(...) não existe nenhuma dialética que não tenha a contradição por sua origem, e nenhuma contradição que não tenha seu momento empírico" (1967, p. 343). Se isso é assim, a concepção de que a Idéia possa se liberar radicalmente de toda a possível incoerência é, segundo o autor, incompatível com a própria dialética: "Se

o movimento do ser é em grande medida livre de contradição, e o movimento do conceito resolveu *ab initio* a contradição em uma efetividade que é perfeitamente autodesenvolvida, então nem no ser nem no conceito existe nenhuma genuína dialética" (G. R. G. Mure, 1967, p. 343). Mure conclui, então, pela dualidade ineliminável que constitui a experiência humana em geral, cuja origem mais elementar residiria na própria dualidade insuperável entre pensamento e linguagem (id., p. 22), e que terminaria por contaminar a *Lógica*, legando também a ela uma marca indelével de contingência: "Sendo assim, não parece existir nenhuma razão para modificarmos a nossa conclusão do §5.31, segundo a qual todo movimento de nosso pensamento categorial está marcado com contingência. A lógica também, como práxis, história e arte, revela a inescapável dualidade de nossa experiência" (id., p. 344). O próprio Mure reconhece, no entanto, que Hegel não aceitaria esse enfraquecimento da logicidade da Idéia (cf. 1967, p. 342).

Também R. Bubner[103] acredita que a especulação não pode se libertar radicalmente do diálogo (cf. 1980, p. 155), o que significa marcá-la, em última instância, com o caráter de historicidade e contingência intrínseco a este último, mas o autor acredita ser esta não apenas uma correção do ponto de vista hegeliano, mas uma interpretação possível de sua obra. Somente sob esse pressuposto de um vínculo entre especulação e diálogo podemos entender a interpretação fornecida pelo autor em obra recente, *Inovações do Idealismo* (1995), segundo a qual conclusão e início do processo de pensamento desenvolvido na *Lógica* não devem ser compreendidos de modo absoluto, mas apenas de modo relativo, enquanto ambos somente podem ser pensados enquanto referidos a uma determinada tarefa, posta historicamente: "Porque Hegel reconceitua a antiga idéia do absoluto, [tratando-a] como algo processual, há sempre novos inícios e conclusões" (1995, p. 124).

Essa conclusão de Bubner, no entanto, deixa claro que, embora esse tipo de leitura enfraquecida da logicidade da Idéia possa

parecer interessante como alternativa à filosofia hegeliana, dificilmente poderia ser aceita pelo próprio Hegel, já que sua conseqüência inevitável, quando aliada à pretensão da *Lógica* de realizar uma fundamentação última do conhecimento, é justamente esse progresso *ad infinitum* de sempre novos começos e conclusões que o próprio Hegel há muito tempo detectou como o erro fundamental do sistema fichteano, enquanto mero sistema do dever-ser. Se tal leitura fosse aceita[104], então seria preciso eliminar o caráter de absolutidade da própria Idéia Absoluta[105], que seria historicamente condicionada e jamais incondicionada. Todo o sistema categorial desenvolvido pela *Ciência da Lógica*, porque marcado por uma contingência ineliminável — um mero poder-ser livre de necessidade —, teria que ser constantemente revisado e, portanto, constantemente posto em risco. De fato, esse seria, talvez, o melhor modo de livrar a dialética do impasse detectado pela presente crítica interna, mas também é a melhor forma de banir de vez toda pretensão de absolutidade e incondicionalidade do saber filosófico veiculada pela *Ciência da Lógica*.

Muito pelo contrário, Hegel sempre insistira enfaticamente no caráter não condicional de sua concepção de começo, contrapondo-se aqui tanto à filosofia do dever-ser defendida por Fichte quanto à proposta defendida por Reinhold em seu sistema de Filosofia: "A concepção segundo a qual o verdadeiro-absoluto precisaria ser um resultado e, ao inverso, que um resultado pressupõe um primeiro verdadeiro — o qual, se observarmos objetivamente, por ser o primeiro não é necessário, e, observado do ponto de vista subjetivo, não é reconhecido — tem produzido na atualidade o pensamento de que a Filosofia poderia começar apenas com um verdadeiro *hipotético* e *problemático*, e o filosofar poderia ser, primeiramente, apenas uma procura, uma opinião que *Reinhold* defendeu repetidamente nos tempos tardios de seu filosofar (...). A contraposição com esse ponto de vista é ao mesmo tempo o motivo para introduzir uma compreensão prévia em geral sobre o sentido do processo lógico (...)" (WL, 5, pp. 69-70).

Nesse ponto, como resposta à indagação de Reinhold, Hegel explicita a lógica de pressuposição e posição do princípio do sistema, através da qual o início perde seu caráter de algo meramente dado, revelando-se como algo posto pela própria Idéia: "Mas, porque somente o *resultado* põe-se em evidência como o fundamento absoluto, o progresso desse conhecimento não é algo provisório nem problemático e hipotético, mas precisa ser determinado ele mesmo por meio da natureza da coisa e do conteúdo. Nem é aquele início algo arbitrário e aceito sem mais (...). Esse puro ser é a unidade à qual retorna o saber puro (...). Esse é o motivo por que o *puro ser,* o imediato-absoluto, é ao mesmo tempo absolutamente mediado" (WL, 5, pp. 71-2).

O começo da ciência filosófica não é para Hegel, portanto, algo provisório e hipotético, nem a ciência é uma tarefa condicionada pelo tempo histórico, a ser repetidamente reiniciada em cada nova figuração histórica do próprio espírito: a *Lógica* é, pelo contrário, conhecimento absoluto e intemporal que o espírito absoluto tem de si mesmo.

Introdução de dualismos

Uma outra estratégia possível, embora também não sem conseqüências problemáticas, é conceber uma distinção entre a idealidade da Idéia e sua efetividade em todos os contextos em que a identidade última de ambos implique os impasses detectados anteriormente. Se a identidade absoluta da Idéia consigo mesma implica a identificação última entre o absoluto e o *saber* do absoluto, tornando a dialética incompatível consigo mesma, então se faz uma dicotomia entre o absoluto ele mesmo — incondicionado, exposto dogmaticamente (no sentido kantiano do termo) — e o seu saber humano — condicionado e crítico. Se a identidade última entre a vontade individual e os desígnios do espírito absoluto implica uma política totalitária onde a liberdade de escolha dos indivíduos é banida em prol

da logicidade emanada do Estado verdadeiro, então se faz a cisão entre o Estado real e efetivo — sempre historicamente condicionado — e o Estado apenas pensado ou ideal — este, sim, absoluto e incondicionado.

Devemos ter consciência, no entanto, de que tais tipos de dicotomia são incompatíveis com o sistema hegeliano, apresentando-se como propostas de correção de seus problemas e, em última instância, como propostas alternativas de sistema de Filosofia. A dicotomia entre o saber do absoluto e o absoluto ele mesmo, se de fato instaurada na *Lógica*, contradiz em cheio a pretensão desta obra de estar para além de qualquer divisão sujeito-objeto. A *Lógica* terminaria não apenas reduzida a uma forma não absoluta de saber, sendo rebaixada ao nível do senso comum ao início da *Fenomenologia do espírito*, mas a obra seria mesmo excluída do âmbito da Nova Metafísica, reduzindo-se a uma forma dogmática de saber, pois toda a postulação de um ser absoluto para além do conhecimento racional deste ser é, para o idealista Hegel, um postulado metafísico dogmático.

Por outro lado, a dicotomia na *Filosofia do Direito* entre a efetividade do conceito de Estado e sua idealidade não é menos problemática: certamente uma tal dicotomia ocorre em todos aqueles Estados que não realizaram plenamente a Idéia, e o próprio Hegel salientará que esta não é dada imediatamente neste ou naquele Estado, mas depende de um prévio desenvolvimento no decorrer da história do mundo (não devemos nos esquecer, no entanto, que esse próprio desenvolvimento é obra do espírito, e o processo em direção do Estado moderno é *necessário*[106]). O autor nunca deixou, todavia, de salientar que a dualidade[107] entre Conceito e realidade poderia ser de fato sanada em um Estado determinado — a incapacidade de superar essa dicotomia fica por conta da natureza, não do reino do espírito. Pregar que tal dualidade nunca será sanada é entregar o sistema hegeliano a um progresso *ad infinitum* de constituição de sempre novos Estados, todos não inteiramente conformes à Idéia; ou seja, é reduzir o hegelianismo a um fichteanismo e fazer do sistema

do absoluto um mero sistema do dever-ser. Pelo contrário, Hegel pregava a diferenciação entre maus e bons Estados efetivos, entre Estados irracionais e racionais, enfim, entre Estados nos quais a dicotomia entre conceito e realidade tenha sido cancelada ou não: "Um mau Estado é de fato apenas mundano e finito, mas o estado racional é em si infinito" (GPR, p. 429 (zus)); "Um mau Estado é aquele que meramente existe; um corpo doente existe também, mas não tem realidade verdadeira [*wahrhafte Realität*]" (GPR, p. 429 (zus)).

Para além de Hegel

Filosofia é conhecimento universal — como diz o termo: o conhecimento voltado para a unidade. Uma pequena alteração nos fundamentos de uma ou duas manifestações da cultura humana — por exemplo, na base de uma teoria ética ou de uma ciência específica —, quando observada do ponto de vista filosófico, pode ter impacto sobre outra área do conhecimento ou mesmo sobre nossos pressupostos mais gerais. O esforço constante em manter a estabilidade do sistema total de nossas concepções só pode ser deixado de lado por meio do abandono da própria Filosofia. E, mesmo assim, a ferida da incoerência, da incompatibilidade entre perspectivas antagônicas, continuará perturbando a mente humana necessitada de apelar a ambas: se uma dada forma de eticidade não pode ser conciliada com nossa concepção de natureza, e se o indivíduo não pode fazer mais do que recorrer a esses mesmos itens para orientar as suas ações, sua vida só pode ser vivida na dissociação.

Pois a caracterização hegeliana da Filosofia como sistema quer expressar justamente isso. E, se a Filosofia é sistema, não é possível modificar um de seus elementos básicos sem perturbar a estrutura do todo. Se percebemos na argumentação hegeliana alguma falha importante, a busca de uma solução não deverá apenas levar em conta a resposta imediata a esse problema específico. A modificação proposta terá de arcar com todas as suas mais fundas conseqüências: é preciso observar seu impacto sobre as mais diversas áreas do sistema e constatar em que sentido sua unidade estrita ainda pode ser mantida.

Observando com cuidado as alternativas discutidas anteriormente para enfrentar os dilemas do pensamento hegeliano, é inevitável perceber seu impacto sobre a própria estrutura do sistema. As alterações previstas para a correção dos problemas mencionados, enquanto perturbadoras da unidade do conjunto, deveriam ser vistas na verdade como formas alternativas de sistema[108]. Resta saber se essas novas propostas são capazes de arcar com novas interrogações, o que claramente extrapola os limites deste livro.

Terminologia 5

Arbítrio. Em Hegel, a ação livre realizada ainda no contexto da pressuposição de uma dependência da **vontade** de elementos não racionais.

Espírito

Em Hegel, a natureza já é espírito, mas espírito inconsciente. Nesse uso lato, 'espírito' é um termo equivalente a '**Idéia**'. Em sentido restrito, refere-se apenas à **Idéia** (cf. Terminologia 2) desenvolvida em um mundo humano.

Espírito infinito (ou absoluto). A própria **Idéia Absoluta** (cf. Terminologia 2), enquanto manifestação plena do **Conceito** (cf. Terminologia 2) no mundo da cultura, mais especificamente, nas realizações da Arte, Religião e Filosofia.

Espírito finito. O espírito exposto a condicionamentos externos ainda não superados (a vida deste ser humano ou deste povo, em sua dependência de fatores alheios à **Idéia**).

Filosofia do Real. Abrange a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito.

Vontade. Não há em Hegel um dualismo entre vontade e pensamento. Não se trata de duas faculdades diversas do sujeito: vontade

é pensamento realizado na esfera prática, ou seja, no contexto da ordenação de ações no mundo.

Vontade finita. O pensamento prático ainda condicionado por fatores alheios à **Idéia Absoluta**.

Vontade infinita. O pensamento prático incondicionado, ou realizado em concordância plena com a **Idéia Absoluta**.

Sumário

A refutação a Hegel revelada no capítulo quarto não pode estar confinada à *Lógica*, pois esta é a revelação do elemento estruturador de tudo o que há. Mas o reconhecimento de um descompasso entre *Lógica* e Filosofia do Real, enquanto a Idéia se realiza plenamente em todas as instâncias somente no primeiro caso, mostra a incorreção de uma crítica de necessitarismo último (válido para todas as partes do sistema). Necessitarismo só há naqueles momentos da Filosofia do Real onde a Idéia realiza-se plenamente.

Todavia, em todos os momentos da realidade humana em que a Idéia se realiza plenamente, o necessitarismo reaparece e, com ele, a acusação de eliminação do espaço possível para a realização de livre-escolha. A configuração dos Estados e suas constituições é tido, por Hegel, como resultado do desenvolvimento necessário da Idéia, perante o qual os indivíduos e suas ações são meros instrumentos.

O reconhecimento daquele descompasso mostra ainda a força da acusação inicialmente levantada por Schelling: há dois começos relativamente autônomos no sistema de Hegel. Isso revela o déficit estrutural do sistema, ao introduzir-se uma diferença entre a *Lógica* e a Filosofia do Real não prevista pela própria *Lógica*.

As tentativas de responder a tais objeções por meio do enfraquecimento da logicidade da Idéia ou da introdução de dualismos são, na verdade, esboços de elaboração de uma nova proposta filosófica incompatível com o modelo de pensamento hegeliano.

capítulo 6 Conclusão

A presente crítica ao pensamento hegeliano, apresentada no capítulo primeiro como uma proposta de refutação do sistema, só foi possível mediada pelas múltiplas vozes da tradição, representadas em três objeções básicas: as denúncias de necessitarismo, totalitarismo e dogmatismo (capítulo segundo). Procurei mostrar de que modo todas as três críticas terminam pressupondo uma única objeção de fundo, num confronto direto com a logicidade da Idéia, ou seja, com o método dialético. O tratamento do problema do totalitarismo pressupõe a investigação da questão do necessitarismo e, para a resposta de ambas, dependemos do estudo do método, no qual termina por enraizar-se também a dúvida acerca do dogmatismo do sistema.

Destaquei, ainda, que a versão de dialética elaborada por Hegel só pode ser compreendida plenamente à luz dos conflitos de método no decorrer do Idealismo Alemão, de Kant a Schelling (capítulo terceiro). Para a constituição dessa dialética renovada confluíram duas vertentes básicas do pensamento moderno: por um lado, a criticidade da dúvida cartesiana, mediada pelo procedimento regressivo-crítico utilizado por Kant e Fichte; por outro, a sistematicidade inaugurada já pelo próprio Descartes, mediada por Espinosa e por Fichte, mas, sobretudo, por Schelling. Essas dimensões antagônicas da racionalidade moderna engatam-se no núcleo do sistema hege-

liano, trazendo com elas a esperança da reconciliação da Modernidade consigo mesma. Todavia, criticidade e especulação acabam fundamentando um movimento exatamente oposto: em vez da reconciliação, delas resulta a autodissolução da dialética. A prova desse impasse no coração do sistema hegeliano foi apresentada no capítulo quarto, a partir do exame da estrutura do método. A dimensão crítica da dialética, ao basear-se na prova indireta, pressupõe a possibilidade do surgimento de contradições no sistema categorial — a possibilidade de que as categorias não estejam locadas em seu correto lugar no adequado campo semântico —, mas justamente essa possibilidade é recusada quando o círculo da Idéia se instaura de modo absoluto por meio da especulação.

A refutação da dialética hegeliana não pode senão trazer conseqüências para o sistema como um todo, já que método não vem a ser aqui apenas o instrumento capaz de sustentar conhecimento verdadeiro, mas a estrutura lógico-ontológica que constitui o âmago de tudo o que há (capítulo quinto). Vimos, por outro lado, que a objeção de necessitarismo último é evitada pela existência de um déficit estrutural no sistema hegeliano: diferentemente do que ocorrera na *Lógica*, a Idéia não se plenifica no contexto de toda a Filosofia do Real. Mesmo assim, além desse fator dar lugar justamente à denúncia daquele déficit estrutural, a crítica de totalitarismo político ressurge com toda a força naqueles âmbitos onde a Idéia é capaz de se manifestar plenamente: a liberdade individual é dissolvida na lógica necessária do desenvolvimento do espírito em seu percurso pelo mundo da cultura.

O diálogo com outras propostas de leitura do sistema hegeliano pretende ter mostrado o caráter insatisfatório de alternativas como o enfraquecimento da logicidade da Idéia, ou as formas variadas de dualismo: levadas até o fim, as aventadas soluções conduzem ao problema de reduzir o hegelianismo a uma forma variada de fichteanismo, transformando o sistema do absoluto em um mero sistema do dever-ser, algo enfaticamente rejeitado por Hegel em

vários pontos de sua obra. As propostas trazem consigo uma alteração da lógica da Idéia, e esta conduz inevitavelmente a um novo sistema de Filosofia. Certas ou erradas, elas dizem respeito não mais ao sistema hegeliano, mas a um modelo alternativo. Um modelo que, caso queira evitar os impasses da dialética hegeliana, e, mais ainda, caso pretenda levar a cabo o projeto implícito na *Enciclopédia*, ou seja, a tarefa de unir a substância de Espinosa com o sujeito livre de Kant, sem desvirtuar-se em um projeto político totalitário, tem de estar fundado em uma nova concepção metódica.

Referências bibliográficas

1

Obras de Hegel

Hegel, G. W. F. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 20v, 1986-1990.

[Diff.] — Jenaer Schriften: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, v. 2 (1990, 2ª ed.).

[Krit.] — Jenaer Schriften: Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, v. 2 (1990, 2ª ed.).

[Glaub.] — Jenaer Schriften: Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, v. 2 (1990, 2ª ed.).

[Skep.] — Jenaer Schriften: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten, v. 2 (1990, 2ª ed.).

[Ph.G.] — Phänomenologie des Geistes, v. 3 (1989, 2ª ed.).

[WL, 5,6] — Wissenschaft der Logik, (1990, 2ª ed.).

[GPR] — Grundlinien der Philosophie des Rechts, v. 7 (1989, 2ª ed.).

[Enz., 8, 9, 10] — Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, (v. 8: 1989, 2ª ed.; v. 9: 1986, 1ª ed.; v. 10: 1986, 1ª ed.).
[GPh., 18,19,20] — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1986, 1ª ed.).

_____. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*, Ed. Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Meiner, 22v, 1968ss, [GW].
[IPh.] — Introductio in Philosophiam, v. 5.
[LM] — Logica et Metaphysica, v. 5.

_____. *Briefe von und an Hegel*, 3ª ed., Hamburgo, Meiner, 4v, 1981, [Briefe].

2

Outras obras com modo específico de citação

Feuerbach, L. *Gesammelte Werke*, Ed. W. Schuffenhauer, 3ª ed., Berlim, Akademie, Verlag, 21v, 1990.
[ZKrit.] — Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, v. 9.

_____. *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie* [ENPh.], Ed. W. Jaeschke/W. Schuffenhauer, Hamburgo, Meiner, 1996.

Fichte, J. G. *Fichtes Werke*, Ed. I.H.Fichte, Berlim, de Gruyter, 11v, 1971.
[Begr.] — Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, v. 1.
[WL-1794] — Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, v. 1.
[Vergl.] — Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, v. 2.
[EEWL-1797] — Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, v. 1.
[ZEWL-1797] — Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, v. 1.
[WL-1797] — Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, v. 1.
[WL-1801] — Darstellung der Wissenschaftslehre, v. 2.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* [KrV, A, B], 3ª ed., Hamburgo, Meiner, 1990.

_____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, [Prol.], 7ª ed., Hamburgo, Meiner, 1993.

Kierkegaard, S. *Gesammelte Werke*, 2ª ed., Ed. E. Hirsch/H. Gerdes, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 31v, 1991ss.
[Brock.] — Philosophische Brocken, De omnibus dubitandum est, v. 8 (GTB 607).
[Nachschr., 13, 14] — Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, v. 13 (GTB 612), v.14 (GTB 613).

Schelling, F.W.J. *Ausgewählte Schriften*, Ed. M. Frank, 2ª ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 6v, 1995.
[BNaturph.] — Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen, v. 2.
[DSyst.] — Darstellung meines Systems der Philosophie, v. 2.
[FDSyst.] — Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, v. 2.
[Gesch.] — Zur Geschichte der neueren Philosophie, v. 4.
[Offenb.] — Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie, v. 5.

_____. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [Freih.], Stuttgart, Reclam, 1995.

3

Obras sobre Hegel e dialética

Adler, M. J. *Dialectic*, London, Kegan Paul/Nova York, Harcourt, 1927.

Angehrn, E., Fink-Eitel, H., Iber, C. & Lohmann, G. (org.). *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

Aquino, M. F. de. *O conceito de religião em Hegel*, São Paulo, Loyola, 1989.

_____. "Ética e liberdade em Hegel", *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 24, nº 79, pp. 481-496, 1997.

Arantes, P. E. *Hegel — A ordem do tempo*, Trad. R. R. Torres Filho, São Paulo, Polis, 1981.

Bachmann, C. F. *Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Darmstadt, Scientia Verlag, 1968.

BACHMANN, M. *Die Antinomie logischer Grundsätze: ein Beitrag zum Verhältnis von Axiomatik und Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1998.

BAUM, M. "Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel", *Hegel-Studien*, Bonn, Beiheft 20, pp. 119-138, 1980.

_____. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986.

BEISER, F. C. (org.). *The Cambridge Companion to Hegel*, 2ª ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

BICCA, L. "O conceito de liberdade em Hegel", *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, nº 56, pp. 25-47, 1992.

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado*, Trad. C. N. Coutinho & L. S. Henriques, 2ª ed., São Paulo, Unesp, 1991.

BRAUER, O. D. "La estructura de la dialéctica hegeliana", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, (s. l.), v. VII, nº 1, pp. 39-59, 1981.

_____. *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, Frommann-holzboog, 1982.

_____. "Contradicción apofántica y contradicción reflexiva", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, (s. l.), v. XIV, nº 3, pp. 323-338, 1988.

_____. "Negación y negatividad en Hegel", *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, nºs 25-26, pp. 101-120, 1994.

BRINKMANN, K. "Schellings Hegel-Kritik" In: K. Hartmann (org.), *Die ontologische Option*, Berlim/Nova York, de Gruyter, pp. 117-210, 1976.

BUBNER, R. *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, Reclam, 1980.

_____. *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

_____. *Innovationen des Idealismus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a contradição*, Porto Alegre, Edipucrs, 1993.

_____. *Dialética para principiantes*, Porto Alegre, Edipucrs, 1996.

_____. "Dialética e liberdade — Razões, fundamentos e causas", *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, nº 4, pp. 795-816, 1998.

COLLETTI, L. *La superación de la ideología*, Trad. M. L. R. Tapia, Madri, Cátedra, 1982.

CRAMER, W. *Das Absolute und das Kontingente*. 2.ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

DEMMERLING, C. "Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie", In: Demmerling, C. & Kambartel, F. (org.), *Vernunftkritik nach Hegel: analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

DEMMERLING, C. & KAMBARTEL, F. (org.), *Vernunftkritik nach Hegel: analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

DI GIOVANNI, G. "Reflection and contradiction. A commentary on some passages of Hegel's Science of Logic", *Hegel-Studien*, Bonn, bd. 8, pp. 131-161, 1973.

DILTHEY, W. "Hegel y el idealismo", In: *Obras de Dilthey*, Trad. E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, v. 5, 1978.

DOTTI, J. E. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

DÜSING, K. "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", *Hegel-Studien*, Bonn, v. 5, pp. 95-128, 1969.

_____.*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1976 [*Hegel-Studien*, Beiheft 15].

_____. *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

ELEY, L. *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, Munique, Wilhelm Fink, 1976.

FABRO, C. "La dialettica della libertà e l'assoluto", *Archivio di Filosofia*, Milão/Roma, pp. 45-69, 1953.

FINDLAY, J. N. "Systematic and dialectical philosophy versus analysis", In: D. Henrich (org.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bonn, Bouvier, pp. 291-303, 1977 [*Hegel-Studien*, Beiheft 17].

_____. *Hegel. A re-examination*. New York, Humanities Press, 1978.

FORSTER, M. N. *Hegel and skepticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

_____. "Hegel's dialectical method", In: F. C. Beiser (org.), *The Cambridge Companion to Hegel*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, pp. 130-170, 1996.

_____. *Hegel's idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1998.

Fulda, H.F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, 2ª ed., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975.

_____. "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", In: R.-P. Horstmann (org.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 33-69, 1989.

Fulda, H. F. & Henrich, D. (org.), *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, 8ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

Gadamer, H. G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Trad. M. Garrido, 3ª ed., Madri, Cátedra, 1988.

Harris, H. S. *Hegel's development. Night-thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

Hartmann, E. von. *Über die dialektische Methode*, 2ª ed., Bad Sachsa, Hermann Haacke, 1910.

Hartmann, K. *Die ontologische Option*, Berlim/Nova York, de Gruyter, 1976(a).

_____. "Hegel: A non-metaphysical view", In: A. MacIntyre, *Hegel. A collection of critical essays*, Londres, University of Notre Dame Press, pp. 101-124, 1976(b).

Haym, R. *Hegel und seine Zeit*, 2ª ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

Heiss, R. *Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur Methode der Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik*, Berlim/Leipzig, de Gruyter, 1932.

Henrich, D. *Hegel im Kontext*, 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

_____.(org.) *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bonn, Bouvier, 1977 [*Hegel-Studien*, Beiheft 17].

_____. "Absoluter Geist und Logik des Endlichen", *Hegel-Studien*, Bonn, Beiheft 20, pp. 103-118, 1980.

_____. (org.) *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

Horstmann, R.-P. "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", *Philosophische Rundschau*, Tübingen, v. 19, pp. 87-118, 1972.

_____. (org.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, 2ª ed. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

Hösle, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburgo, Meiner, 1988.

Inwood, M. J. *Hegel*, Londres/Boston/Melbourne/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1983.

_____. *Dicionário Hegel*, Trad. Á. Cabral, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

Jaeschke, W. L. B. "Puntel: Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels", *Hegel-Studien*, Bonn, v. 12, pp. 210-214, 1977.

Jarczyk, G. & Labarrière, P. J. *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986.

_____. *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996.

Kesselring, T. *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

_____. "Rationale Rekonstruktion von Dialektik im Sinne Hegels", In: E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber & G. Lohmann, *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 273-303, 1992.

Kimmerle, H. "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften", *Hegel-Studien*, Bonn, v. 4, pp. 125-176, 1967.

_____. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*, Bonn, Bouvier, 1970 [*Hegel-Studien*, Beiheft 8].

_____. "Ideologiekritik der systematischen Philosophie", *Hegel-Jahrbuch 1973*, Köln, pp. 85-101, 1974.

Kolakowski, L. "Die sogennante Entfremdung", In: E. Topitsch (org.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 12ª ed., Frankfurt am Main, Hain, pp. 473-481, 1993.

Koslowski, P. (org.). *Die Folgen des Hegelianismus: Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne*, Munique, Fink, 1998.

Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*, 2ª ed., Tübingen, Mohr, 2 v., 1961.

KULENKAMPFF, A. *Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*, Stuttgart, Metzler, 1970.

LEFEBVRE, H. *Le matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1990.

LÖWITH, K. *Von Hegel zu Nietzsche. Die revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 9ª ed., Hamburgo, Meiner, 1986.

LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995(a).

_____. "A insuficiência na razão", *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, nº 160, pp. 769-778, 1995(b).

_____. "Sobre o §81 da Enciclopédia e o conceito de contradição em Hegel", *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, nº 164, pp. 657-669, 1996.

_____. "Notas sobre idealismo absoluto", *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, nº 4, pp. 891-912, 1997.

MACINTYRE, A. *Hegel. A collection of critical essays*, Londres, University of Notre Dame, 1976.

MCTAGGART, J. M. E. *Studies in the hegelian dialectic*, 2ª ed., Nova York, Russell & Russell, 1964(a).

_____. *A commentary on Hegel's Logic*, 2ª ed., Nova York, Russell & Russell, 1964(b).

MÜLLER, M. L. "A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade", *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, nº 1, pp. 77-141, 1993.

MURE, G. R. G. *A study of Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

_____. *La filosofía de Hegel*, Trad. A. B. Muñoz, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1988.

NARSKI, I. "Die Kategorie des Widerspruchs in Hegels 'Wissenschaft der Logik'", In: D. Henrich (org.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 178-197, 1986.

OLIVEIRA, M. A. de. *Tópicos sobre dialética*, Porto Alegre, Edipucrs, 1996(a).

_____. "Formulação especulativa do pensamento transcendental: a dialética enquanto radicalização do pensamento transcendental", *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, nº 4, pp. 831-844, 1997.

_____. "O debate sobre a dialética hoje", *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, nº 4, pp. 897-925, 1998.

PÖGGELER, O. "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", In: H. F. Fulda & D. Henrich, *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, 8ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 329-390, 1998.

POPPER, K. "Que é a dialética?", In: _____. *Conjecturas e refutações*, Trad. Sérgio Bath, 4ª ed., Brasília, UNB, pp. 343-365, 1972.

PUNTEL, L. B. "Heinz Kimmerle: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804", *Hegel-Studien*, Bonn, v. 8, pp. 191-196, 1973.

_____. "Hegels 'Wissenschaft der Logik' — eine systematische Semantik?", In: D. Henrich (org.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bonn, Bouvier, pp. 611-621, 1977 [*Hegel-Studien*, Beiheft 17].

_____. *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der Systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, 2ª ed. Bonn, Bouvier, 1981 [*Hegel-Studien*, Beiheft 10].

_____. "Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?", *Journal for General Philosophy of Science*, [s.l.], nº 27, pp. 131-165, 1996.

_____. "Dialektik und Formalisierung", *Journal for General Philosophy of Science*, [s.l.], pp. 1-17, 1997.

ROSENFIELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1983.

ROSENTHAL, J. *The myth of dialectics. Reinterpreting the Marx-Hegel relation*, Londres/Nova York, MacMillian/St. Martins Press, 1998.

SCHMITZ, H. "Das dialektische Wahrheitsverständnis und seine Aporie", In: D. Henrich, *Ist systematische Philosophie Möglich?*, Bonn, Bouvier, pp. 241-254, 1977 [*Hegel-Studien*, Beiheft 17].

_____. *Hegels Logik*, Bonn/Berlim, Bouvier, 1992.

TAYLOR, C. *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

TREDE, J. H., "Hegels Frühe Logik (1801-1803/4)", *Hegel-Studien*, Bonn, v. 7, pp. 123-168, 1972.

TRENDELENBURG, A. *Logische Untersuchungen*, 3ª ed., Leipzig, Hirzel, v. 1, 1870.

WANDSCHNEIDER, D. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und*

Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik', Stuttgart, Klett-Cotta, 1995.

_____. "Eine aus sich selbst missverstehende Kritik: über das Reflexionsdefizit formaler Explikationen", *Journal for General Philosophy of Science*, [s.l.], p. 1ss, 1996.

Weber, T. *Hegel. Liberdade, Estado e História*, Petrópolis, Vozes, 1993.

Wieland, W. "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik", In: R.-P. Horstmann (org.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 194-212, 1989.

Wolff, M. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein, Hain, 1981.

_____. "Über Hegels Lehre vom Widerspruch", In: D. Henrich (org.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 107-128, 1986.

4

Demais obras

Albert, H. *Traktat über kritische Vernunft*, 5ª ed., Tübingen, Mohr, 1991.

Ameriks, K. "Kant's transcendental deduction as regressive argument", *Kant Studien*, Berlim/Nova York, v. 69, pp. 273-287, 1978.

Aristóteles. "Analíticos Segundos", In: *Tratados de lógica (Órganon)*, Madri, Gredos, v. 2, 1995.

Baumanns, P. *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1997.

Baumgartner, H. M. *Kant's 'Kritik der reinen Vernunft': Anleitung zur Lektüre*, 4ª ed., Munique, Alber, 1996.

Bracken, J. A. *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Freiburg/Munique, Alber, 1972.

Bubner, R. "Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente", In: E. Schaper & W. Vossenkuhl (org.), *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental arguments' und transzendentales Denken*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 63-79, 1984.

Cottingham, J. *A Filosofia de Descartes*, Lisboa, Edições 70, 1989.

Dietz, W. R. *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt am Main, Hain, 1993.

Düsing, K. "Strukturmodelle des Selbstbewusstseins. Ein systematischer Entwurf", *Fichte-Studien*, Amsterdã, v. 7, pp. 7-26, 1995.

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, J. Mittelstrass (org.), Stuttgart/Weimar, Metzler, 1995 (v. 1, 2, 3), 1996 (v. 4).

Forum für Philosophie Bad Homburg, *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

Frank, M. *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2ª ed. Munique, Fink, 1992.

Fuhrmans, H. "Introdução/notas, In: F. W. J. Schelling", *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart, Reclam, pp. 3-38, pp. 139-180, 1995.

Gloy, K. "Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Sebstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten", *Fichte-Studien*, Amsterdã, v. 1, pp. 41-72, 1990.

Górgias. *Testemunhos e fragmentos*, Trad. M. J. de Souza Barbosa & I. L. de Ornellas e Castro, Lisboa, Colibri, 1993.

Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 2v., 1930.

Guyer, P. *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Han, J. *Transzendentalphilosophie als Ontologie: Kants Selbstinterpretation der Kritik der reinen Vernunft und Kritik der praktischen Vernunft in seiner Schrift 'Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?'*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1988.

Hartmann, E. von. *Schellings philosophisches System*, Leipzig, Hermann Haacke, 1897.

Heidemann, I & Ritzel, W. (org.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*, Berlim/Nova York, de Gruyter, 1981.

HEIMSOETH, H. *Fichte*, Munique, Ernst Reinhardt, 1923.

HENRICH, D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.

HISTORISCHES Wörterbuch der Philosophie. J. Ritter (org.), Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 4v., 1971ss.

HÖFFE, O. *Ethik und Politik. Grundmodelle und — probleme der praktischen Philosophie*, 4ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

HOSSENFELDER, M. "Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Missbrauch in Phänomenologie, Historik und Hermeneutik", In: I. Heidemann & W. Ritzel (org.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*, Berlim/Nova York, de Gruyter, pp. 306-345, 1981.

_____. "Überlegungen zu einer transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs", In: FORUM für Philosophie Bad Homburg (org), *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 280-302, 1988.

HUTTER, A. *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantische-Kritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

JOLIVET, R. "Kierkegaard et la liberté de choix", *Orbis Litterarum*, Copenhague, tome X, fasc. 1-2, pp. 107-111, 1955.

KÖRNER, S. "The impossibility of transcendental deductions", *The Monist*, La Salle, v. 51, pp. 317-331, 1967.

KRÄMER, H. "Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike", In: J. Simon (org.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*. Freiburg, Munique, Alber, pp. 239-270, 1977.

KRONER, R. "Kierkegaards Hegelverständnis", In: M. Theunissen & W. Greve. *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

LARSEN, K. O. "Zur Frage des Paradoxbegriffes in 'Philosophische Brocken' und 'Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift'", *Orbis Litterarum*, Copenhague, tome X, fasc. 1-2, pp. 130-147, 1955.

LEINKAUF, T. *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster, Lit, 1998.

LENK, H. "Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 24, pp. 183-205, 1970.

MAIMON, S. *Über die Progressen der Philosophie*, Bruxelas, Culture et Civilisation, 1969.

NEF, F. *A linguagem. Uma abordagem filosófica*, Trad. L. Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

NIETZSCHE, F. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Stuttgart, Reclam, 1994.

NIQUET, M. *Transzendentale Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*, Porto Alegre, Edipucrs, 1993.

_____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, Loyola, 1996(b).

PALMER, H. "The transcendental fallacy", *Kant-Studien*, Berlim, v. 74, pp. 387-404, 1983.

PAULSEN, F. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, 8ª ed. Stuttgart, Frommanns, 1924.

PEETZ, S. *Die Freiheit im Wissen: eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995.

PERLER, D. *René Descartes*, Munique, Beck, 1998.

PLATÃO. *Théétète* [*Teeteto*], In: *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, v. 8, 1950.

REINHOLD, K. L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens* [p. 1-138] — *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* [pp. 141-372], W. H. Schrader (ed.), Hamburgo, Meiner, 1978.

ROHS, P. *Johann Gottlieb Fichte*, Munique, Beck, 1991.

ROSS, D. *Teoria de las ideas de Platon*, Madri, Cátedra, 1993.

SCHAPER, E./Vossenkuhl, W. *Bedingung der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments' und transzendentales Denken*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.

SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln, Kohlhammer, 1955.

_____. *Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1963.

SCHULZE, S. *Kants Verteidigung der Metaphysik: eine Untersuchung zur Problemgeschichte des Opus Postumum*, Marburg, Tectum Verlag, 1994.

SIMON, J. *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg, Munique, Alber, 1977.

THEUNISSEN, M. & Greve, W (org.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

THULSTRUP, N. *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969.

_____. *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. Historisch-analytische Untersuchung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972.

TOPITSCH, E. *Logik der Sozialwissenschaften*, 12ª ed., Frankfurt am Main, Hain, 1993.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, 6ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

_____. *Vorlesungen über Ethik*, 3ª ed. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

WAHL, J. *Études Kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967.

WUNDT, M. *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1924.

_____. *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart, Frommanns, 1927.

ZELTNER, H. *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem*, Heidelberg, Carl Winters, 1931.

Notas

1. Cf. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, v. 1, p. 463.
2. A argumentação exposta neste trilema (denominado, por Albert (1991, p. 15), Trilema de Münchhausen) pode ser apresentada no seguinte esquema formal: $[((p \rightarrow (q \vee r \vee s)) \wedge (\neg q \wedge \neg r \wedge \neg s)) \rightarrow \neg p]$. Ao tentarmos fundamentar de modo *último* nossa opinião ou concepção teórica (p), temos inevitavelmente de recorrer a uma das seguintes instâncias: ou a uma prova circular (q), ou ao apelo constante a novos pressupostos, sem parar o processo de prova (regresso ao infinito) (r), ou a uma interrupção arbitrária do processo em algum ponto (dogmatismo) (s). Como todos esses recursos devem ser recusados como prova efetiva de nosso ponto de vista, então a fundamentação última deve ser negada como parte da argumentação sensata (cf. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, v. 4, pp. 340-1; v. 2, pp. 945-6). Os argumentos contidos no trilema albertiano não são novos: eles são parte importante dos *trópoi* céticos de Sexto Empírico (cf. a contraposição de Hegel ao dilema da fundamentação explicitado por Sexto em Skep., p. 243ss). Sobre o problema da fundamentação, cf. M. A. de Oliveira, 1993.
3. Má circularidade equivale nesse contexto a uma petição de princípio: aquilo que se quer como resultado, como algo provado no decorrer de um argumento, é na verdade desde sempre pressuposto. No fim terminamos simplesmente repondo a mesma afirmação já dada ao início. Procuraremos utilizar, de agora em diante, especificamente o

conceito de má circularidade para designar os casos de circularidade lógica. O argumento circular é um mau argumento não por incorrer em algum tipo de inconsistência lógica, mas sim por ser inviável como *prova* do que se quer provar. Isso não impede que existam circularidades boas, no sentido de que não se tenha qualquer reprimenda contra elas: "Pelo contrário, via de regra os processos circulares se autoconstituem e auto-sustentam e devem ser reconhecidos como tais. O primeiro e mais evidente exemplo disso, já o tratamos longamente: o falante que fala que está falando. Isso é um processo autoconstitutivo e auto-sustentado, no qual se fundamenta toda a lógica e a teoria da linguagem" (C. R. V. Cirne Lima, 1993, p. 45). Examinar em que casos se dá boa ou má circularidade não é objetivo do presente livro.

4. O conceito de 'justificação' é utilizado aqui denotando o processo de dar razões de opiniões ou teorias *sem pretensão de fundamentação última*. Justificação é uma versão fraca da atividade de fundamentação em geral. Isso é salientado sobretudo por seu uso freqüente no contexto da racionalidade prática (a respeito do termo equivalente em alemão, *Rechtfertigung*, cf. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, v. 3, p. 510). A reivindicação de fundamentação última, como mostra o mencionado Trilema de Münchhausen, conduz a aporias, e seria contraditório aceitar ao mesmo tempo o trilema e *esse tipo* de fundamentação. Recusar toda e qualquer forma de justificação de pontos de vista, por outro lado, conduz a paradoxias.
5. A acusação de H. Lenk contra H. Albert vai justamente nesta direção: a defesa do Racionalismo Crítico inclui desde sempre uma adesão implícita às regras básicas da Lógica (cf. H. Lenk, 1970, p. 199ss). A explicitação desse pressuposto, no entanto, não leva a inconsistência alguma no cerne do projeto do racionalismo crítico defendido por Albert, desde que o autor continue mantendo o postulado da falibilidade mesmo no que diz respeito às regras básicas da Lógica: também elas seriam suscetíveis de revisão. Justamente essa é a resposta de Albert a Lenk (cf. Albert, 1991, p. 239ss). De todo modo, a crítica de Lenk atinge, sim, o postulado de que a racionalidade possa ser pensada apenas e tão-somente no contexto de uma atividade crítico-negativa.
6. Cf. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, v. 2, pp. 498-9.
7. O sentido dessa teoria, no contexto do pensamento platônico, só pode ser compreendido integralmente vinculando-a ao conceito de

anámnêsis, ou recordação, e à teoria das sucessivas reencarnações da alma: a verdade é, implícita e obscuramente, desde sempre sabida pelos homens porque sua alma havia estado anteriormente no mundo das idéias e nele a encontrara, mas, ao ser jogada no corpo e trancafiada na falsa realidade sensível, terminou por esquecê-la. Só o caminho de reflexão interior, a segunda navegação descrita no diálogo platônico *Fédon*, pode propiciar a libertação de uma falsa visão da realidade e a posse da verdade em seu sentido pleno.

8. Cf. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, v. 2, p. 498.
9. Hegel denomina esse último tipo de crítica também de refutação (*Widerlegung*). Enquanto determinado sistema filosófico mostra-se incompleto, não verdadeiro, procura-se subsumi-lo como momento de um sistema mais abrangente. Refutação, para Hegel, é justamente esse processo de redução dos axiomas de uma teoria A a teoremas de uma teoria B mais ampla. Daqui para a frente, no entanto, reservaremos o uso de 'refutação' ao seu sentido estrito e não hegeliano: detecção de contradição entre as pressuposições que compõem dada teoria. A 'refutação' no contexto da terminologia hegeliana será considerada elemento daquilo que denominamos 'crítica interna no sentido fraco do termo'.
10. Devo deixar claro que não é necessário pressupor, para realizar a refutação do sistema hegeliano, a estrutura do Trilema de Münchhausen. Há uma única pressuposição no contexto desse tipo de crítica, como já foi dito: a validade do princípio de não-contradição. Essa pressuposição não põe em risco o caráter interno da crítica, ao menos não no contexto da contraposição a qualquer sistema teórico que aceite esse princípio básico da Lógica. Poderíamos indagar, então, se o sistema hegeliano não parte justamente da recusa de tal princípio. Como veremos, no entanto, esse não é o caso: a dialética hegeliana, em seu aspecto negativo, apresenta-se como uma forma de *reductio ad absurdum*, argumentação que pressupõe inevitavelmente o princípio de não-contradição. Por outro lado, se o sistema hegeliano partisse mesmo da recusa do princípio de não-contradição — o que, do meu ponto de vista, não ocorre —, então de fato a única crítica possível a ele passaria pela denúncia externa do caráter absurdo de tal recusa.
11. As críticas não são lançadas contra uma noção abstrata e vaga de 'sistema', mas tocam a essência mesma desse conceito: o termo 'siste-

ma' provém do grego *sýstêma*, formando-se da junção do advérbio *sýn*, significando 'todos juntos', 'juntamente', com o verbo *hístêmi*, 'colocar'. Sistema quer dizer, portanto, colocar em conjunto, unificar. Embora o problema da unidade do saber possa referir-se ao conjunto das partes da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* — obra que apresenta o sistema hegeliano como um todo —, ele pode dizer respeito também a cada uma das subunidades desse conjunto em seu próprio contexto de unificação, enquanto um "círculo de círculos" (cf. Enz., 8, p. 60), ou pode dizer respeito, num sentido ainda mais específico, *ao próprio modo de unificação como tal*, referindo-se então ao princípio responsável pela estruturação do sistema, a Idéia. A essa capacidade unificadora da Idéia corresponde a dimensão especulativa da dialética. Ou seja, as críticas terminam convergindo na pergunta pela legitimidade ou não dessa dimensão da dialética em seu papel de estruturação do saber enquanto sistema.

12. M. Frank já explicitou em outro contexto o erro de uma interpretação que considere *Lógica* e Filosofia do Real apenas como teorias paralelas: esse tipo de leitura estaria baseado em uma "(...) má-compreensão fundamental da função da *Lógica* no todo da *Enciclopédia*. Aquilo que, em sua constituição, vai para além da idéia do lógico se mostra como a própria exteriorização desta: natureza e espírito são eles mesmos apenas modos do tornar-se-outro e retornar a si da Idéia, e caem, portanto, eles mesmos em sua 'esfera'" (1992, p. 117).
13. Esta a opinião de W. Schulz: "A 'passagem' do idealismo ao pós-idealismo é um dos mais obscuros problemas da História da Filosofia. Estamos acostumados a realizar, depois de Feuerbach, Marx e Kierkegaard, uma ruptura insuperável entre idealismo e pós-idealismo. (...) Com isso, obscurecemos o fato de que, no pensamento de um Kierkegaard, um Nietzsche e um Heidegger, se repete o problema da subjetividade pura posto pela primeira vez por Schelling" (W. Schulz, 1955, p. 6). Para o desenvolvimento da filosofia pós-Hegel, cf. sobretudo o célebre estudo de K. Löwith (1986).
14. Fazemos questão de acentuar aqui o "*partem* de uma postura idealista", porque é de fato pertinente perguntar se, ao pregar os limites externos da razão pura ou *a priori*, o Schelling tardio não estaria inaugurando um âmbito teórico que só pode ser corretamente com-

preendido no contexto de um pensamento pós-idealista. Há discussões na literatura sobre isso. W. Schulz (1995) procura demonstrar que o Schelling tardio se movimenta, na totalidade de sua teoria, no campo do idealismo. Contra essa interpretação, A. Hutter esclarece: "O que Schulz pretende que seja uma transição através de um estrito método idealista (por meio da negação da negação), Schelling descreve em verdade como uma virada que não pode partir do pensamento" (1996, p. 31). De qualquer modo, Schelling insiste em dizer que sua Filosofia Positiva pressupõe a plenificação da Filosofia Negativa (puramente racional), o que significa: o autor *parte*, sim, de uma postura idealista, embora com o intuito de mostrar os seus inevitáveis limites, abrindo assim espaço para a Filosofia Positiva.

15. O termo *Zufall* pode ser traduzido tanto por 'acaso' como por 'contingência', mas, no caso de Schelling (assim como em Hegel), o conceito segue a definição clássica de 'contingência', significando aquilo que "(...) é [e] também pode não ser (...)" (Offenb., p. 671).
16. Apesar de resguardar esse espaço para a ocorrência da ação livre, o próprio Descartes considerara como a forma suprema de liberdade não a livre-escolha, mas a adesão ao prescrito pela racionalidade. A verdadeira liberdade não consta da escolha entre modos diversos de ação, mas do reconhecimento e da aceitação daquilo que a razão determina como o melhor. Esta concepção é compartilhada por filósofos como Espinosa, Schelling ou Hegel, e, como veremos, é o pressuposto básico para a compatibilização de determinismo e liberdade em um sistema do mundo não dualista. Sobre a concepção cartesiana de liberdade, cf. J. Cottingham (1989, p. 201ss). Sobre o dualismo em Descartes, cf. D. Perler (1998, p. 169ss.).
17. Sobre a importância da contraposição com Jacobi, nos anos de 1811 e 1812, para a obra tardia de Schelling, cf. S. Peetz, 1995, p. 283ss. Segundo esse autor, Jacobi teria proposto uma forma dual de racionalidade como modo de superar o conflito entre liberdade e sistema, o que teria tido influência na posterior divisão feita por Schelling entre Filosofia Positiva e Negativa.
18. A introdução do empirismo neste ponto não significa de modo algum a adoção da idéia de que a experiência deva ser considerada uma efetiva fonte de conhecimento do real, já que Schelling nega

essa possibilidade (Offenb., p. 659). O próprio uso ambíguo do termo 'conhecer' (*Erkennen*) por Schelling, em alguns contextos, poderia induzir a uma interpretação incorreta de sua teoria: ora o termo é utilizado para referir-se ao conhecimento da existência das coisas — "Mas o conhecer [*Erkennen*] é o positivo e tem por objeto apenas o existente [*Seiende*], o efetivo, assim como o pensar [*Denken*] [tem por objeto] o mero possível, e, portanto, também apenas o cognoscível e não o conhecido" (Gesch., p. 543) —, ora para referir-se ao conhecimento *a priori* da essência das coisas — "Pois o que eu conheço [*erkenne*] no conhecer [*Erkennen*] como existente é de fato o *was*, o *quid*, quer dizer, o conceito da coisa" (Offenb., p. 660). Deve-se enfatizar, no entanto, que não há aqui uma espécie de concorrência entre o conhecimento apriórico ou puro e o conhecimento empírico, como se a Filosofia Positiva inaugurasse uma revolução total no pensamento de Schelling: de agora em diante, ao invés de deduzirmos *a priori* o verdadeiro conhecimento da realidade, passaríamos a fazer meras hipóteses, a serem refutadas pela experiência. Interpretações desse gênero sobre a Filosofia Positiva tiveram peso importante na literatura, mas terminaram, a meu ver com razão, reveladas como inconsistentes por W. Schulz (1955, cf. particularmente p. 21ss). E. von Hartmann, por exemplo, apesar de recusar a idéia de que exista uma espécie de indução a partir de dados empíricos na Filosofia Positiva, acredita que ocorra aí uma corroboração *a posteriori* de teorias: "A Filosofia Positiva é de fato ainda ciência, mas não mais apriorismo de julgamento puramente racionalista, mas ela ampara-se na experiência, não no sentido de que parte dela de modo indutivo, mas enquanto se lança até ela [a experiência] de modo dedutivo, e através de ratificação *a posteriori* daquilo que foi deduzido, ratifica e comprova suas deduções apenas hipotéticas"(1897, p. 32). No entanto, essa idéia não pode ser aceita. Certo, o próprio Schelling afirma: "Exatamente porque a ciência da razão conceitua ou constrói o existente, precisa a ela ser oferecido um controle, a partir do qual ela possa comprovar que aquilo que foi descoberto *a priori* não é uma simples quimera. Esse controle é a experiência" (Offenb., pp. 663-4). Mas não se trata aqui de uma determinação *a posteriori* da correção ou não de nossas teorias sobre o real, como se pudéssemos, através da expe-

riência, descartar algumas de nossas teorias e aceitar outras, mas de uma certificação da existência das coisas como um todo. A experiência não nos fornece uma espécie de conhecimento novo ou mais efetivo com relação àquele tipo de conhecimento racional *a priori* — se esse fosse o caso, então a Filosofia Positiva de Schelling seria um simples substituto da Filosofia da Identidade —, mas simplesmente possibilita a constatação de que existe algo aí, de que a realidade não é, como um todo, uma simples quimera.

19. A abreviatura 'n.' indica 'nota de rodapé'.
20. No fundo, Schelling está nesse ponto retrocedendo a uma concepção próxima a Fichte: a razão prática tem primazia sobre a razão teórica, a liberdade sobre a necessidade. A. Hutter (1996) procura mostrar que a existência em Schelling deve ser entendida não enquanto objeto de um conhecimento conceitual, mas resultado de uma decisão prática. Daí sua preferência pelas interpretações de H. Fuhrmans frente à concepção puramente idealista realizada por W. Schulz: "Tome-se 'existência' em sentido teórico ou 'contemplativo', enquanto vestígios de algo dado, então a tese de Schulz lançada contra Fuhrmans é correta (...). Mas o resultado é outro se compreendemos 'existência' — de acordo com Schelling — no sentido prático de exteriorização da vontade" (p. 33).
21. Sobre essa objeção de Schelling, cf. K. Brinkmann, 1976, p. 147.
22. Apud.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1972, v. 2, p. 1 090.
23. Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1972, v. 2, p. 1 066. Essa concepção de liberdade teve forte influência no pensamento estóico. Cf. H. Krämer, 1977.
24. Mesmo em 1809, Schelling não havia ainda se libertado totalmente dessa concepção, segundo a qual "a verdadeira liberdade é aceitar de modo voluntário, de acordo com a uma necessidade sagrada, (...) o que é necessário" (Freih., p. 110).
25. Para a contraposição de Kierkegaard ao hegelianismo em geral, cf. os estudos detalhados de N. Thulstrup, 1969 e 1972. Para a relação deste filósofo com o hegelianismo dinamarquês, cf. particularmente 1972, p. 13ss.
26. Já Platão apelara, como recurso para evitar as dificuldades na fundamentação do conhecimento verdadeiro, a uma forma de "(...) apreensão direta [imediata]: a apreensão do primeiro princípio não hipoté-

tico, que não se pode deduzir de nenhum outro, pois é superior a todos os demais" (D. Ross, 1993, p. 87).

27. Essa oposição entre a temporalidade e a contingência do real e a pretensa intemporalidade e necessidade do *sistema* será enfatizada fortemente por Nietzsche, na busca de uma libertação das tentativas de objetificação e cientifização dos acontecimentos históricos, no célebre texto *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. A luta contra o hegelianismo será equivalente aqui à luta contra a "(...) *exigência de que a História deva ser ciência*" (p. 35). Nietzsche fala de um hipertrofia de nosso conhecimento (p. 3), de uma hipertrofia de nossas virtudes (p. 4) que, levada às suas últimas conseqüências, expressa-se no lema: "*fiat veritas pereat vita*" (p. 36). A hipertrofia racional propagada pelo sistema equivaleria, em última instância, à dissolução da vida, "(...) mas um conhecimento que eliminasse a vida teria eliminado, com isso, a si mesmo" (p. 108).
28. Sobre o conceito de paradoxo em Kierkegaard, cf. K. O. Larsen (1955) e W. R. Dietz (1993, p. 382ss).
29. E. Tugendhat aponta Kant (e não, portanto, apenas Espinosa, como pode parecer à primeira vista) como o precursor de Hegel na determinação da liberdade como autonomia, no sentido de identidade da vontade com o que é prescrito pela razão: "O conceito de liberdade empregado por Kant na terceira seção da *Fundamentação* é a liberdade da assim chamada vontade e não do arbítrio, e isso não é o que costumeiramente entendemos por liberdade, uma liberdade para [dizer] sim ou não, mas uma liberdade da (sensibilidade) que é ao mesmo tempo liberdade para (a razão). (...) O quanto pode-se abusar desse conceito 'positivo' de liberdade, mostrou-se, então, particularmente em Hegel, para quem a verdadeira liberdade tornou-se a verdadeira necessidade, um pensamento que foi antecipado por Kant" (1995, p. 160).
30. É claro que uma tal radicalização do conceito de livre-escolha no pensamento de Kierkegaard conduz a uma série de aporias, cujo exame não é tarefa do presente livro. Há aqui o conflito entre versões de liberdade opostas de modo extremo: de um lado, a identificação absoluta entre razão e liberdade (jovem Schelling e Hegel), de outro a sua absoluta oposição (Kierkegaard). Se, na primeira versão de liberdade, livre-escolha termina por ser inviável, na segunda ela se revela

destituída de sentido. Sem qualquer parâmetro racional, qual o sentido da escolha? A submissão da racionalidade à crença pura reduz a liberdade a esta "(...) 'decisão absoluta' de dar-se a Deus" (1953, p. 66), como nos diz C. Fabro, embora este intérprete procure encontrar na teoria kierkegaardiana da fé "(...) um vasto campo de trabalho [da razão] (...) (id. ibid.)". Mas esse "vasto campo" não termina sendo apenas uma expressão irônica, se ao fim e ao cabo resta somente espaço para o ato puro e sem parâmetros racionais de crer? Mesmo que a livre-escolha seja preservada na possibilidade que temos de decidir entre modos de vida diversos — já que os estágios da existência em Kierkegaard não têm o significado do processo histórico em Hegel, não são resultado necessário de um certo desenvolvimento do espírito —, em última instância, nessa mera entrega à crença, não terminamos justamente eliminando toda possibilidade de livre-escolha? R. Jolivet sustenta, por exemplo, que Kierkegaard estaria defendendo a idéia da ausência de livre-escolha perante Deus: "o bem abole a escolha: a única escolha possível é escolhê-lo"(1955, p. 110). Como conciliar essa abolição da escolha, ao menos em instância última, com a repetida ênfase kierkegaardiana na liberdade do indivíduo perante seus diversos modos possíveis de existência? Ou mesmo, como conciliar essa abolição com algumas declarações de Kierkegaard enfatizando a liberdade do indivíduo perante a própria crença religiosa: a decisão de aceitar a idéia da encarnação, por exemplo, não é absolutamente livre, como nos diz C. Fabro (1953, p. 56)? Em vez desse louvor kierkegaardiano do paradoxo e, conseqüentemente, da crença, e da submissão da razão a esta última, não seria mais aconselhável pôr em questão os próprios pressupostos teóricos que conduzem a tais situações paradoxais, pressupostos teóricos que, por sinal, Kierkegaard compartilha com Hegel: uma certa concepção de absoluto, por exemplo? Como revela R. Kroner: "Kierkegaard luta em seus escritos não apenas contra o sistema hegeliano, ele luta sempre ao mesmo tempo contra o espírito hegeliano, que nele estava sempre vivo" (1979, p. 425).

31. Veja-se, por exemplo, a definição oferecida por O. Höffe: "Autônoma é uma práxis válida não apenas para este ou aquele indivíduo, para esta ou aquela comunidade, mas, pelo contrário, [uma práxis]

que pode ser tomada como igualmente válida por todos os indivíduos e grupos e sob todas as condições, em resumo: [uma práxis] que satisfaz ao critério de generalização (universalização) estrita" (1992, p. 306).

32. Isso não significa que 'livre-escolha' e 'autonomia' sejam termos por si só inconciliáveis. Ambos os conceitos de liberdade não são de saída unívocos, e a integralidade de seu sentido só pode ser apreendida no contexto de uma teoria filosófica. Podemos, por exemplo, defender uma teoria em que a "liberdade de arbítrio de diferentes indivíduos põe-se em referência a uma ordem política racional (...)" (O. Höffe, 1992, p. 307). Mantemos, assim, um espaço para a vigência de livre-escolha, embora a decisão dos indivíduos esteja orientada por um horizonte racional. Poderíamos, ainda, defender uma teoria na qual a própria racionalidade a que se refere a ação autônoma não tenha vigência determinante, mas apenas reguladora (não determine a decisão a ser tomada, mas ofereça apenas um horizonte racional que oriente a tomada de decisão), deixando assim espaço para a escolha entre alternativas.
33. Obra de 1841 que está, seguramente, entre os grandes clássicos da crítica à Religião. A sua tese principal é a denúncia da origem exclusivamente humana de todos os elementos constituintes da religiosidade. Tendo reconhecido essa origem, podemos revelar a verdadeira Teologia como Antropologia, e o homem como fundamento de Deus, e não vice-versa.
34. Acusações de dogmatismo contra Hegel são freqüentes e estão normalmente vinculadas à constatação da tendência de fechamento do sistema. J. E. Dotti (1983, p. 228) afirma: "(...) a compreensão 'racional' fecha-se em si mesma como discurso tipicamente dogmático, pois exclui toda instância de alteridade efetiva frente ao universal 'concreto', capaz de pôr em crise sua férrea lógica". Segundo H. Lefebvre, "o hegelianismo é um dogma: ele exige uma ascese, uma renúncia à experiência individual e aos problemas vitais do indivíduo" (1990, p. 51). M. J. Adler opõe a dialética platônica, a dialética do diálogo — cuja característica básica é o caráter aberto, não conclusivo, da argumentação —, às teorias metafísicas, pensadas como um "(...) sistema analítico cuja característica diferenciada é sua pretensão de ser a análise

de um todo último"(1927, p. 200). Isso fornece à Metafísica "(...) uma qualidade dogmática, enquanto um todo último transcende a oposição, e a teoria que é seu equivalente analítico deveria ter o status de conclusividade" (id., ibid.). Esse seria o erro da filosofia de Hegel, enquanto esta "(...) termina na Idéia Absoluta, na qual todas as oposições são resolvidas. Esse fato submete a inconclusividade do processo dialético a um dogmatismo último" (id., p. 233). Popper havia indicado conseqüências dogmáticas do pensamento hegeliano por outro motivo: isso se daria porque a teoria hegeliana "louva as contradições lógicas", em vez de evitá-las: "Evidentemente, esse argumento [que aceita como bem-vindas as contradições] propõe uma forma de dogmatismo extremamente perigosa — um dogmatismo que não precisa mais temer nenhum tipo de ataque. De fato, qualquer ataque, qualquer crítica de qualquer teoria, precisará sempre basear-se no método que consiste em identificar contradições — ou dentro da teoria, ou entre esta e os fatos. O método com que Hegel responde a Kant é excessivo: assegura seu sistema contra qualquer tipo de crítica ou ataque; é dogmático num sentido peculiar — por isso deveria chamá-lo de 'dogmatismo reforçado'" (1972, p. 358). Veremos posteriormente que esse tipo de refutação de Hegel é incorreta, já que parte do pressuposto errado da identidade de sentido entre contradição dialética e contradição lógica. O termo contradição em dialética é polissêmico e não pode sem mais ser identificado com a contradição como denominada em sistemas lógicos. Que, no entanto, parte da culpa desses enganos esteja no uso pouco claro de Hegel do termo contradição, sobre isso não cabe a menor dúvida.

35. A seção da *Crítica da razão pura* denominada "a arquitetônica da razão pura" contém um projeto de sistema que bem poderia ser considerado a pedra fundadora de um ideal a ser obsessivamente perseguido nas filosofias de Fichte, Schelling e Hegel: a fundação de um Sistema da Razão Pura que, englobando a totalidade dos conhecimentos possíveis *a priori*, poderia reivindicar para si o nome de Metafísica; uma Metafísica, no entanto, livre dos erros dogmáticos do passado. Com relação a esse futuro sistema metafísico, a *Crítica* era vista pelo próprio Kant como *propedêutica* (cf. KrV, B XXII, B XXXVI, B XLIII, B 28 e B 869). Que a tarefa da Filosofia, para Kant, não constava de modo

algum de uma destruição de todas as pretensões metafísicas, via crítica do conhecimento, como supunham interpretações de autores de renome no contexto do neokantismo, e que, pelo contrário, sua tarefa era antes a renovação da Metafísica, é algo enfatizado já por F. Paulsen (1924) e, principalmente, M. Wundt (*Kant als Metaphysiker*, 1924). No entanto, uma visão integral da forma de Metafísica defendida por Kant ainda traz dificuldades. Tentativas recentes de explicitação da Metafísica kantiana encontramos em J. Han (1988) e S. Schulze (1994). A obra de M. Wundt citada acima ainda permanece, a meu ver, uma referência importante para a compreensão do pensamento metafísico kantiano em sua unidade. De todo modo, a própria *Crítica* oferece-nos um esboço dessa Metafísica futura: ela seria composta de dois ramos básicos, Metafísica dos Costumes e da Natureza, este último subdividindo-se, por sua vez, em Filosofia Transcendental (ou Ontologia) e Fisiologia Racional. Por fim, a Fisiologia Racional possuiria uma dimensão imanente (Física Racional e Psicologia Racional) e outra transcendente (conhecimento transcendental do mundo ou Cosmologia e conhecimento transcendental de Deus ou Teologia) (cf. KrV, B 873). Que essa Metafísica não deixa de parecer, ao menos à primeira vista, problemática, fica claro pelo difícil convívio entre as duas ramificações da versão transcendente da Fisiologia Racional com as críticas feitas por Kant à Antiga Metafísica na Dialética Transcendental: "É de fato surpreendente que as disciplinas da Metafísica Especial, indicadas como impossíveis na dialética transcendental, retornem aqui e, em particular, que a Psicologia Racional esteja classificada sob o uso imanente e não apenas hiperfísico da razão. Por acaso não se trata, no caso desta última, de um saber aparente?" (H. M. Baumgartner, 1996, p. 135). O importante a destacar é que toda essa estrutura metafísica só tem sentido, para Kant, mediada por uma crítica prévia do conhecimento, com a conseqüente divisão entre o campo de validade das formas puras da intuição, das categorias do entendimento e das idéias da razão. M. Wundt, por exemplo, procura solucionar aquele aparente impasse detectado acima mostrando que Kant considera, sim, a possibilidade de um uso objetivo das idéias, embora um uso apenas *analógico*: "os objetos das idéias precisam ser pressupostos; mas não pressupostos como um compo-

nente até agora ainda desconhecido da experiência, que teríamos ainda a esperança de encontrar no processo do conhecimento, mas como um objeto que nunca pode entrar na experiência e ao qual os nossos conceitos, válidos apenas no interior da experiência, não podem ser aplicados" (1924, p. 258); "As idéias são *analoga* de objetos reais (...)" (id., p. 259). Esse uso analógico seria a base da cosmologia e da teologia kantianas, no que diz respeito à Razão Teórica. De fato, Kant afirma na *Crítica*: "Finalmente uma terceira questão: não devemos pensar essas essências diferenciadas do mundo ao menos por uma analogia com os objetos da experiência? A resposta é: certamente [*allerdings*], mas apenas como objetos na idéia e não na realidade (...)" (KrV, B 725). Sendo assim, sem uma prévia investigação de nossas faculdades cognitivas, correríamos o risco de tratar as idéias como tratamos categorias, tematizando os seus objetos não de modo meramente analógico, mas como fenômenos, caindo em antinomias.

36. Mesmo assim, é temerário pensar aqui — como de resto na maioria dos casos em que subsumimos diversos pensadores sob um paradigma comum — em um desenvolvimento meramente linear e totalmente conseqüente de idéias e pontos de vista de filósofo a filósofo. P. Rohs (1991, p. 172), de todo modo, acredita legítima uma tal compreensão no contexto do desenvolvimento de Kant a Fichte.
37. Devemos tomar cuidado com o uso do conceito de 'subjetividade'. Utilizamos o termo, no contexto acima, como sinônimo de 'sujeito transcendental' [*transzendentales Subjekt*] em Kant (KrV, B 404), 'eu' [*Ich*] em Fichte, 'razão' [*Vernunft*] em Schelling e 'espírito' [*Geist*] em Hegel, abarcando assim suas diversas acepções no decorrer do Idealismo Alemão. Esse uso é lato e de todo modo não preciso, já que 'razão' ou 'absoluto' em Schelling deve ser entendido como identidade de sujeito e objeto e não apenas como subjetividade. Queremos indicar com esse uso, no entanto, a peculiaridade de que a Nova Metafísica introduz a subjetividade e sua estrutura reflexiva como fundamento ontológico. Em Kant, a subjetividade deve ser entendida como uma estrutura transcendental comum a todos os sujeitos singulares enquanto sujeitos cognoscentes. Em Fichte, ao menos nas primeiras versões da *Doutrina da Ciência*, permanece sempre a subjetividade humana como o fundamento do sistema. Em Schelling e Hegel, 'sub-

jetividade' (ou 'eu') é 'razão' ou 'espírito', conceitos muito próximos do *lógos* de Heráclito, denotando uma estrutura objetiva que suporta e ordena a realidade como um todo. Nesse contexto, a subjetividade própria a cada indivíduo é expressão particular e, em si mesma, não plena dessa estrutura metafísica universalíssima. No entanto, justamente enquanto é dotado de subjetividade, pode o indivíduo desvendar o fundamento último do real e identificar-se enquanto eu individual com o eu absoluto: esse o núcleo da possibilidade de um saber absoluto em Schelling como em Hegel.

38. Nesse sentido, ao menos no que diz respeito às suas pretensões e ao seu ponto de partida, o paradigma da consciência iniciado com a revolução cartesiana não fica devendo, em reflexividade e criticidade, ao paradigma inaugurado com a assim chamada "reviravolta lingüística" da Filosofia (sobre este assunto, cf. M. A. de Oliveira, 1996b). De todo modo, pode-se questionar até que ponto a orientação pela consciência não terminou por inaugurar novos problemas, aporias que só puderam ser solucionadas naquele outro paradigma. Cf. sobre isso E. Tugendhat (1994, p. 79): "A relação com a Ontologia é, tanto pelo lado da filosofia da consciência como pelo lado da análise da linguagem, em grande medida análoga. Em ambos os casos, a nova posição do problema filosófico [*philosophische Fragestellung*] surge, em distinção à teoria de objetos, através de uma reflexão que se apresenta, na filosofia da consciência, como reflexão sobre a experiência ou consciência de objetos, e, na Semântica, como reflexão sobre proposições com as quais algo é dito sobre objetos".

39. Tomando em consideração esse sentido lato de 'reflexão', como processo de autotematização da razão, podemos falar em um caráter reflexivo que é inerente a toda a filosofia do Idealismo Alemão, incluindo Kant. O uso consciente e amplo de estruturas reflexivas no interior do próprio procedimento metódico, no entanto, começa em Fichte. Mas quem efetivamente colocou a estrutura reflexiva como autofundamentação *mediata* de princípios últimos do sistema foi Hegel, ao contrário do que quer V. Hösle, para quem haveria em Fichte a concepção de um princípio que "(...) se fundamenta a si mesmo, porque dele não se pode abstrair sem ao mesmo tempo pressupô-lo" (1988, p. 22ss). Fichte, na verdade, percebendo cedo

(já na *Tentativa de uma Nova Apresentação da Doutrina da Ciência*, 1797) o caráter de regresso ao infinito a que conduz a tentativa de fundamentação do sistema a partir do modelo da autoconsciência, propôs a idéia de uma auto-intuição intelectual imediata como forma de barrar o processo em série das atividades de autoposição do eu (K. Düsing, 1995, pp. 12-3). Não se pode falar aqui propriamente de reflexão, porque esta só ocorre em estruturas *mediatas*: o eu absoluto não prova a si mesmo porque, ao negá-lo, terminamos por pressupô-lo, não o faz, portanto, através da mediação de nossa não possibilidade de dispensá-lo, mas é imediata e absolutamente presente para si mesmo na auto-intuição intelectual. O uso da intuição intelectual também será decisivo, como veremos, em Schelling.

40. A insustentabilidade do conceito de 'coisa-em-si' fora destacada inicialmente em *Morgenstunden* (1785), por Mendelssohn, e a crítica ganhará seu ápice na famosa afirmação de Jacobi em 1787 (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.*): "sem essa pressuposição [da coisa-em-si], eu não podia entrar no sistema, e com essa pressuposição não podia permanecer nele" (Apud. P. Rohs, 1991, p. 34). Para os debates da época em torno da Filosofia de Kant, cf. id., p. 27ss.

41. Devemos deixar claro que o cerne da prova transcendental não é a passagem da efetividade de certos juízos sintéticos *a priori* à sua possibilidade, mas de sua efetividade às condições de possibilidade; ou seja, não se trata de provar *que* esses conhecimentos são possíveis, mas *como* o são. Como diz Kant, "*dessas ciências [Física e Matemática puras], já que elas são efetivamente dadas, é conveniente perguntar: como elas são possíveis; pois, que elas precisam ser possíveis, isso é provado de sua efetividade*" (KrV, B 20-1). Se a *Crítica* se resumisse a um tratamento do primeiro problema (do *que* e não do *como* da possibilidade do conhecimento apriórico), então bastaria para o sucesso desse empreendimento uma simples inferência em Lógica Modal da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* a partir de sua efetividade. Mas esse não é o caso: a prova das condições de possibilidade é a meta própria do argumento transcendental.

42. Para a crítica de má circularidade no argumento transcendental kantiano, cf. tb. R. Kroner, 1961, v. 1, p. 74, S. Maimon, 1969, pp. 50-1, F. Paulsen, 1924, pp. 209-10 e M. Wundt, 1924, pp. 410-11. Para a crítica contemporânea, cf. H. Palmer, 1983.

43. Poderíamos refutar nosso adversário acusando-o de cometer uma *petitio tollendi*, para usar expressão cunhada por H. Lenk (1970, p. 203). Se, na *petitio principii*, utilizamos proposições no interior da prova que deveriam ser justamente provadas, na *petitio tollendi* queremos afirmar algo que é negado por conseqüência de nosso próprio argumento. Mostramos ao adversário que recusar q, tendo q como condição necessária de possibilidade de p, equivale a recusar também p (1. $p \rightarrow q$; 2. $\neg q$; 3. $\neg p$). Ou seja, se a primeira premissa do nosso argumento é verdadeira e o oponente quer rejeitar q e, mesmo assim, continua afirmando p, ele entra em contradição. Realizamos uma forma de *reductio ad absurdum*: a estratégia de nosso oponente leva-o a recusar o que ele mesmo quer afirmar, ou seja, que p é verdadeiro. No exemplo, no entanto, ficam explícitos os limites de toda a nossa argumentação negativa. Depois dessas tentativas de refutação, o adversário poderia simplesmente dizer: "Veja bem, eu não recuso a validade lógica de tua refutação por Modus Tollens, só não acredito que estás com isso refutando minhas afirmações. Isso porque não me entendeste direito: eu não nego que, se e enquanto pressupomos q como condição necessária de possibilidade de p (a validade da primeira premissa, portanto), e aceitamos aquilo que eu quero aceitar (a verdade de p e a falsidade de q), as conseqüências são desastrosas. Mas meu ponto não é esse. No teu argumento, eu nego sempre somente a primeira premissa, e aceito apenas a segunda como verdadeira. Falso, portanto, não é o teu argumento como um todo, falsa é a primeira premissa, já que a condição de possibilidade de p é r e não q". O argumento transcendental é incapaz de provar q como efetiva condição necessária de possibilidade de p, e muito menos como sua *única* condição. A constatação da não-possibilidade de determinar o caráter único das condições de possibilidade levou Körner, em conhecido artigo de 1967, a considerar as deduções transcendentais como impossíveis.

44. O próprio Kant utilizou prova indireta em várias pontos da *Crítica*. Por exemplo, no contexto da dedução das categorias, em A 106: "Toda necessidade tem uma condição transcendental como fundamento. Portanto, precisa-se encontrar um fundamento transcendental da unidade da consciência na síntese do múltiplo de todas as nossas intuições, e também dos conceitos dos objetos em geral, e com isso ainda de

todos os objetos da experiência, sem o qual seria impossível pensar em nossas intuições qualquer objeto: pois este não é nada mais do que algo no qual é expressa uma necessidade de síntese daquele tipo". Aqui Kant estabelece um modo de prova em grande medida semelhante ao apresentado em B 126: parte-se da afirmação de que a *objetividade* da experiência pressupõe validade universal ou necessidade, o que só é possível ao unificarmos o material múltiplo da sensibilidade pressupondo uma autoconsciência transcendental (o eu penso). De modo que, se não existisse tal unidade da autoconsciência, também não existiria *objetividade* alguma, objetos nunca seriam para nós, não existindo nem fenômenos, nem experiência. A diferença dessa prova com relação à realizada em B 126 é justamente seu caráter indireto: tendo pressuposto que só se é verdade que o eu penso é o fundamento último de toda a nossa capacidade de síntese pode haver objetos na experiência, recusar a primeira proposição é recusar também a última.

45. Na edição de 1787 da *Crítica*, Kant acrescenta as seguintes linhas à Estética Transcendental: "*Compreendo por uma exposição transcendental o esclarecimento de um conceito, assim como de um princípio, a partir do qual podemos reconhecer a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos* a priori. *Para [realizar] essa meta é exigido: 1) Que esses conhecimentos efetivamente resultem [*herfliessen*] do conceito dado, 2) que esses conhecimentos sejam possíveis apenas sob a pressuposição de um certo modo de esclarecimento desse conceito*" (KrV, B 40). Aqui já constatamos a dualidade de procedimentos supostos por Kant: por um lado, temos de mostrar que certos tipos de conhecimento resultam das condições de possibilidade; por outro lado, temos de provar que *somente* sob a pressuposição de determinado elemento transcendental certo tipo de conhecimento é possível. O primeiro desses caminhos é progressivo: vai das condições de possibilidade ao condicionado; o segundo, regressivo: parte da constatação de certo tipo de conhecimento e vai em direção às suas condições de possibilidade. O uso por parte de Kant de uma variedade de procedimentos (o filósofo utilizara também de prova direta e indireta (cf. nota anterior) no contexto de argumentação regressiva) explica a dificuldade da avaliação do real caráter da prova transcendental. De todo modo, independente de a considerarmos como procedimento

regressivo ou progressivo, a estrutura mesma da prova transcendental ainda permanece objeto de disputa entre os intérpretes: há autores que a consideram um tipo de dedução lógica (H. Palmer, 1983), outros como inferência sintética *a priori* (M. Niquet, 1991, p. 192ss), e ainda outros como uma estrutura complexa tendo por premissas uma proposição analítica, outra empírica, concluindo com uma proposição sintética *a priori* (M. Hossenfelder, 1981, 1988). Para uma visão geral, seguida de comentários da situação atual da pesquisa sobre o assunto, cf. P. Baumanns (1997, p. 452ss). Sobre a presença de argumentação regressiva em Kant, cf. P. Guyer (1987, p. 95) e K. Ameriks (1978).

46. Em carta a Reinhold, Fichte salientará que leu por várias vezes o mencionado texto, considerando-o como "(...) a obra-mestra entre as obras-mestras (...)" deste filósofo (Apud. W. Schrader, introdução a Reinhold, 1978).
47. Um último resíduo de realismo em Fichte, capaz de conduzir a uma interpretação desse tipo da *Doutrina da Ciência*, mas que, levada às últimas conseqüências, terminaria por conduzir seu projeto à ruína, encontramos na primeira versão da obra, também a mais conhecida e popularizada, a *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (WL-1794). Fichte afirma aí a exigência de um *Anstoss*, de um estímulo externo capaz de frear a produtividade infinita do eu, e forçá-lo a refletir sobre si mesmo, como ponto de partida para o processo de conhecimento (cf. id., p. 228). Tal pressuposto foi logo rejeitado pelo próprio autor (cf. sobre isso Rohs, 1991, p. 59). Considerado em sua plenitude, no entanto, o idealismo fichteano em muito se aproxima da filosofia de Berkeley: a realidade como um todo é *fenomênica*, é uma *aparência*. Essa realidade fenomênica desdobra-se diante de nós acompanhada de um *sentimento de necessidade* (tomamos as coisas como efetivamente reais); todavia, vista de modo acurado, essa 'realidade' é apenas aparência, simples instrumento ou meio para a plenificação da verdadeira realidade efetiva: o mundo da ação livre do eu. Para a compreensão plena desse ponto, cf. sobretudo a obra de H. Heimsoeth, *Fichte* (1923; sobre a proximidade a Berkeley, cf. p. 142).
48. Embora Fichte constantemente apele ao conceito de 'dedução', o seu procedimento seria mais bem definido por 'construção' ou 'desenvolvimento' *a priori* de proposições a partir de um princípio. De todo

modo, segundo a teoria fichteana, esse desenvolvimento segue-se *necessariamente* do princípio e seus passos são predeterminados pelo princípio. Além disso, trata-se claramente, em seu núcleo duro, de um procedimento progressivo. Gueroult fala de uma "matematização do método" em Fichte: "Esse aperfeiçoamento da filosofia transcendental e kantiana conduz, então, a uma matematização do método que determina de um modo inusitado uma nova analogia exterior com o espinosismo. De fato, uma vez de posse dos princípios, o método consiste simplesmente em uma construção da realidade análoga àquela da Geometria no que ela possui de evidência" (1930, p. 169).

49. Por outro lado, parece claro que, ao evitarmos o procedimento regressivo, de modo algum estaríamos solucionando de vez os problemas básicos do kantismo, já que o procedimento progressivo também estaria sustentado, por sua vez, na apercepção transcendental, que, devidamente explicitada, é a própria autoconsciência. Ou seja, em última instância, teríamos na própria filosofia de Kant os mesmos impasses que agora aparecem em Fichte.
50. Em suas primeiras formulações, a Doutrina da Ciência dependia da pressuposição de certa proposição como princípio para construir o sistema filosófico e, ao mesmo tempo, dependia da construção do sistema para avaliar a legitimidade do princípio. Esse círculo tornava a pressuposição do princípio um mero postulado. O próprio Fichte havia reconhecido, em *Sobre o conceito da doutrina da ciência*, o caráter hipotético da investigação por ele realizada (Begr., p. 75ss). Essa característica só será superada no contexto da elaboração de um saber absoluto, capaz de livrar-se daquele círculo mediante o estabelecimento de um princípio capaz de estabelecer sua própria certeza incondicionada, ou seja, mediante a instauração de um saber absoluto, considerado por Fichte, em 1801, como idêntico à própria intuição intelectual: "O saber absoluto é para si, pura e simplesmente, *porque* ele é, isso quer dizer: a intuição intelectual é para si uma absoluta autoprodução (...)" (WL-1801, p. 38).
51. Poderíamos perguntar como seria possível, nesse caso, qualquer tipo de diferenciação entre a atividade de construção teórica do conhecimento objetivo por parte do filósofo e o processo efetivo de desenvolvimento do mundo a partir de um princípio. Isso se deve, como nota Bracken, a uma ambigüidade no uso do conceito 'razão' em Schelling:

"Percebe-se logo que o princípio do sistema, a razão absoluta, não é claro em seu sentido fundamental. Schelling está se referindo à razão humana como absoluta ou para si, ou seja, como princípio criador de seu próprio pensamento? Ou ele está falando de uma razão objetiva do mundo, que precisa ser pensada como a total indiferença de subjetivo e objetivo na natureza e na história? Ou, finalmente, fala Schelling tanto da razão humana como também da razão do mundo, mas de tal modo que a razão humana deva ser apresentada como modelo de pensamento e, no sistema mesmo, como 'efetivação' da razão do mundo?" (1972, p. 26). A defesa de Schelling poderia partir da alegação de que a construção teórica diz respeito apenas às estruturas que constituem o mundo objetivo, e essas estruturas não são mais do que universais ou idéias: o filósofo constrói a idéia de planta e não a planta real (FDSyst., pp. 138-9). Mas permanece a questão de como se pode explicar, então, esta diferença entre o universal (a idéia de planta) e o singular (a planta ela mesma). Do meu ponto de vista, ambigüidades desse tipo só foram solucionadas (ou mesmo enfrentadas com rigor) pelo maduro Schelling.

52. Para a relação de Schelling com a filosofia grega, cf. a obra de Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, 1998.

53. "Sem nenhuma instrução a mais a respeito da intuição pura, o geômetra prossegue imediatamente para suas construções (...). Do mesmo modo, a intuição intelectual ou racional é para o filósofo, em suas construções estritamente científicas, algo decidido e sobre o qual não recai nenhuma dúvida e nenhum esclarecimento se faz necessário. Ela é algo pressuposto sem mais e sem nenhuma exigência, e não pode ser considerada, sob este aspecto, nem sequer um postulado da Filosofia" (FDSyst., p. 105).

54. Nesse mesmo texto, no entanto, vemos um Schelling ainda inseguro na postulação do saber absoluto. O autor atribui já aí infalibilidade ao método em si mesmo, mas não à sua aplicação: a falibilidade *fática* dos resultados obtidos por determinado filósofo é atribuída ou ao mau uso do verdadeiro método da Filosofia ou ao seu desconhecimento. O recurso à experiência seria um elemento necessário do procedimento filosófico justamente por esse momento de insegurança

na aplicação do método: "Mas que ele [o filósofo da natureza] tenha também aplicado corretamente esse método, que em si precisa ser infalível, disso o filósofo só se pode convencer a partir do resultado, ou seja, quando a natureza que constrói a si mesma diante de seus olhos coincide com a natureza construída; a experiência é para ele, portanto, não princípio mas tarefa, não *terminus a quo* mas certamente *terminus ad quem* da construção. — Onde este *terminus ad quem* não é alcançado, pode-se concluir com razão ou que esse não é o método correto de modo algum, ou que o [método] correto foi aplicado de modo incorreto ou não pleno" (BNaturph., p. 29). Mas essa necessidade de apelo à experiência, ainda reivindicada no texto citado acima, é incompatível com o Sistema da Identidade propriamente dito, cuja primeira versão é publicada no mesmo ano (1801). Isso porque o apelo à experiência pressupõe a oposição principial entre subjetividade e objetividade, uma oposição que deveria ser justamente aniquilada ao atingirmos o ponto de vista do absoluto: pressupô-la como base de critério da correção do procedimento do filósofo é contradizer os princípios do Sistema da Identidade, é recair ao nível da Filosofia da Reflexão e aos seus impasses. O postulado da intuição intelectual surge justamente para dar conta desse tipo de problemas: se uma intuição desse tipo é possível, enquanto certeza direta e imediata da identidade última de método e coisa, então encontrar o método correto assim como o correto modo de aplicá-lo não é mais problema. Não é por nada que, em 1802, a intuição intelectual guardará um lugar essencial no Sistema da Identidade, mesmo que seja combatida duramente pelo Schelling tardio.

55. Veremos posteriormente que uma alteridade entre procedimento analítico e sintético permanecerá em Hegel. Todavia, na *Lógica* hegeliana não se trata mais de atividades radicalente autônomas, fundadas em tipos diversos de subjetividade, empírica e transcendental: é uma e a mesma subjetividade absoluta que se expressa nas duas atividades complementares de diferenciação e síntese, de regressão e progressão.

56. O distanciamento de Hegel não se deve, todavia, apenas à crítica à intuição intelectual: ele percebera desde cedo aquela falta de um procedimento homogêneo na Filosofia da Identidade já explicitada anteriormente e procurara superar esse déficit com a produção de um método, segundo o autor, "efetivamente científico". Como afirma um destaca-

do aluno de Hegel, também um de seus grandes críticos: "Ele [Hegel] despertou-me para as lacunas do sistema de Schelling, recebido por mim, naquela época, com juvenil entusiasmo, e me mostrou que a Filosofia só poderia se tornar ciência através de um método rigoroso, através da necessidade interna da coisa ela mesma, no progresso pausado de um momento a outro" (C. F. Bachmann, 1968, p. 127).

57. Já em Descartes o caráter negativo da dúvida tinha um limite definido: a certeza do *cogito*, a partir de onde todo o sistema de Filosofia deveria ser construído. O acesso ao *cogito* não é apenas resultado da dúvida, mas também seu estancamento radical: a criticidade permanece externa à construção do sistema propriamente dito. Cf. sobre isso E. Luft (1997, pp. 903 e 910).

58. Como já mencionado anteriormente, a *Crítica da razão pura* é vista pelo próprio Kant como prolegômeno a uma futura Metafísica capaz de desenvolver todos os conhecimentos possíveis puramente *a priori*. Enquanto aquela procede de modo crítico, esta deverá proceder de modo dogmático: por isso, "*a Crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão em seu conhecimento puro como ciência (pois esta precisa estar provando a toda hora de modo rigoroso e dogmático, ou seja, a partir de seguros princípios* a priori*) mas ao dogmatismo, quer dizer, à presunção de progredir somente com um conhecimento puro de conceitos (filosóficos), segundo princípios (...) sem informação do modo e do direito com os quais ela consegue isso. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura sem crítica prévia de sua própria capacidade. (...) a Crítica é, muito mais, o ato prévio necessário para a promoção de uma Metafísica fundamental como ciência, que precisa ser realizada dogmaticamente e de modo necessário, e sistematicamente segundo a mais rigorosa exigência, e assim de modo acadêmico [*schulgerecht*] (não popular)* (...)" (KrV, B XXXV-VI).

59. Os estudos relativos à gênese da dialética e do sistema hegelianos, direcionados sobretudo às preleções realizadas por Hegel em Jena, constituem um dos aspectos mais estimulantes da pesquisa recente sobre o pensamento do filósofo alemão. A esse tema foi dedicada uma edição inteira do Hegel-Studien em 1980 (Beiheft 20, D. Henrich e K. Düsing como org.). A nova ordenação e datação plausível dos documentos referentes a esse período do desenvolvimento do pensamento hegeliano foi mérito de H. Kimmerle, *Zur Chronologie*

von Hegels Jenaer Schriften (1967). Esse mesmo autor apresentou, em texto denominado *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804* (1970), uma interpretação da concepção de sistema veiculada nos escritos de Jena. A tese básica de Kimmerle: a história do desenvolvimento do pensamento hegeliano é a história de suas pretensões constantemente fracassadas para a realização de um sistema fechado de Filosofia. Essa idéia foi criticada sobretudo por Puntel (1973) — a interpretação kimmerleana como um todo foi analisada em detalhe e criticada por Horstmann (1972) —, que descrê nas teses sobre o caráter fechado do sistema hegeliano. Kimmerle respondeu a seus críticos em artigo de 1974. Sobre o desenvolvimento do sistema hegeliano em Jena, cf. ainda Düsing (1976, pp. 75ss e 150ss), Baum (1986, pp. 142ss e 236ss), Harris (1983, p. 26ss), Pöggeler (1998, p. 341ss) e Trede (1972). Especificamente sobre o problema do método nos escritos desse período, cf., além dos já citados, Henrich (1980) e Baum (1980).

60. "Objeto da Lógica é, segundo Hegel, a apresentação do finito e sua eliminação. Mas, a partir da eliminação do finito, surge o conhecimento do infinito, que é para ele o tema da Metafísica. Nela deve ser explicitado o conhecimento da identidade absoluta. Os modos de conhecimento subjacentes, que serão igualmente tematizados na Lógica e na Metafísica, são a reflexão como conhecimento do finito e a especulação como conhecimento do infinito ou absoluto" (K. Düsing, 1976, p. 79).

61. Sobre o caráter introdutório da *Lógica* nesse período de Jena, cf. J. H. Trede (1972, p. 127) e, especialmente, K. Düsing (1976, p. 75ss). Um dos primeiros a chamar a atenção para a posição *sui generis* da *Lógica* nessa época foi W. Dilthey (cf. 1978, p. 247). O problema do encontro de uma ciência com função introdutória ao sistema é nuclear no pensamento hegeliano: a função coberta pela *Lógica* em Jena (1801/2) será ocupada posteriormente pela *Fenomenologia do espírito*. Mas a questão do início do sistema permanecerá crucial mesmo com a alteração do lugar da *Fenomenologia* no interior do sistema, realizada por Hegel na *Enciclopédia*. Sobre isso, cf. Fulda (1975).

62. Nesse sentido específico, o termo 'juízo' pode ser considerado como equivalente a 'proposição'. Devemos, todavia, ter o cuidado de diferenciar a estrutura da proposição como compreendida pela Lógica

clássica, inclusive por Kant, sob a forma "S é P", e a moderna versão introduzida pela Lógica Formal, quando o modelo "S é P" é substituído pela relação "F(x)" (função/argumento). Essa alteração permite um uso mais preciso da quantificação em Lógica (cf. Nef, 1995, p. 139).

63. Como diz bem Fulda, a *Fenomenologia* não é mera propedêutica ao sistema, mas uma ciência que contém "(...) a justificação do ponto de vista da ciência perante a consciência não científica, e, ao mesmo tempo, uma justificação necessária da ciência frente a si mesma" (1975, p. 80). Para Hegel, enquanto a consciência fenomenológica produz diante de si um mundo aparente ou fenomênico, concebido como oposto e estranho à subjetividade, "(...) a ciência *precisa* [grifo meu] se libertar dessa aparência, e só é capaz disso enquanto se lança contra ela" (Ph.G., p. 71).

64. Hegel concordaria com Kant no sentido de denunciar como vãs todas as tentativas de investigar, por exemplo, "o mundo como um todo" com o intuito de obter uma Teoria Geral da Realidade. O empreendimento, diria ele, é absurdo, já que buscar compreender o mundo coletando e estudando cada uma de suas partes com a finalidade de alcançar o 'todo' leva a um regresso ao infinito ou à má-infinitude. *Infinita* no bom sentido da palavra é, segundo Hegel, aquela ordem efetiva que, apesar de envolver os diversos âmbitos da realidade-pensada, pode ser constatada como fundamento estruturador em um conjunto finito de elementos. A *Lógica* trata de um número finito de categorias e busca diagnosticar nesse campo finito de elementos ínsitos na linguagem e no pensamento a ordem estruturadora do mundo.

65. Problema de não pouca monta é diagnosticar se ou não a *Ciência da Lógica* é capaz de, a partir de si mesma, *justificar* a identidade de ser e pensamento, ou seja, a tese de que a estrutura lógica do pensamento é também a estrutura ontológica do mundo. Pode-se supor que tal prova cabe à *Fenomenologia do espírito*, ao promover a superação da oposição entre subjetividade e objetividade típica da consciência ingênua, e o próprio Hegel enfatizará este ponto: "O conceito da ciência pura e sua dedução é[são], portanto, pressuposto[s] no presente tratado [*Lógica*], pois a *Fenomenologia do espírito* é justamente sua dedução. O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência porque, como mostrou cada passo desta, apenas no saber absoluto

resolveu-se plenamente a separação entre o *objeto* e a *certeza dele mesmo*, e a verdade dessa certeza assim como essa certeza da verdade tornaram-se idênticas" (WL, 5, p. 43). A estrutura da argumentação hegeliana, no entanto, é mais complexa: é verdade que a *Lógica* pressupõe a *Fenomenologia* como momento primeiro de justificação do saber absoluto ou da identidade de ser e pensamento, mas esta mesma pressuposição deve ser internalizada na *Lógica* e, por fim, dissolvida *enquanto pressuposto exterior* à própria *Lógica*. Hegel pretende realizar esse passo por meio da estrutura circular da Idéia: tudo aquilo que estava ao início *pressuposto* junto ao conceito de 'ser' — e nisso inclui-se o ponto de vista do saber absoluto como provado em primeiro nível na *Fenomenologia* — deve ser ao fim revelado como posto pela Idéia mesma, fechando-se o círculo da Lógica. Esse problema do vínculo entre *Lógica* e *Fenomenologia* assim como a questão da estrutura efetiva da circularidade da Idéia serão discutidos de modo aprofundado posteriormente.

66. Sobre o método dialético hegeliano, cf., além da série de estudiosos a serem destacados no decorrer deste estudo, os esclarecedores cinco ensaios hermenêuticos de H. G. Gadamer (1988). Para as discussões atuais acerca da dialética, cf. M. A. de Oliveira (1996a, 1997, 1998).

67. Objeção retomada posteriormente por vários autores, entre os quais L. Colletti (1982, p. 89ss).

68. "Com sua tese da impossibilidade da existência e do caráter arbitrário do pensamento das contradições, a Lógica Formal obstruiu o caminho para o conhecimento de um fato [ou seja, a presença de contradições na linguagem]" (R. Heiss, 1932, p. 79ss). Deve-se salientar que essa tese de Heiss sofre de forte ambigüidade e é dificilmente aceitável. Para o autor, "o lógico formal parte da convicção de que a contradição é uma forma do pensamento que deve ser evitada. De acordo com seu ponto de vista, contradições podem se dar apenas no pensamento, nunca na realidade"(1932, p. 68). Todavia, não há uma só regra da Lógica Formal que implique a impossibilidade da presença *real* de contradições na linguagem — o que seria por definição absurdo, pois tornaria desnecessário o princípio da não-contradição —, e muito menos existe qualquer regra que proíba o reconhecimento de tais contradições (seu reconhecimento pelo 'pensar

cognoscente'). O máximo que se pode garantir em um discurso logicamente consistente, ou seja, um discurso conforme às regras da Lógica, é que proposições do tipo 'p ∧ ¬p' sejam, em seu interior, declaradas como falsas. Ou seja, proposições contraditórias não afirmam elas mesmas nenhum estado de coisas. Isso não significa que um estado de coisas como a presença de contradição na linguagem não possa ser detectado por uma proposição (no nível de metalinguagem) não contraditória. Argumentação semelhante à de Heiss foi utilizada recentemente por V. Hösle (1988, p. 160) e duramente criticada por H. Schmitz (1992, p. 21, n. 46).

69. No caso de D. Wandschneider e T. Kesselring existe o pressuposto comum — tomado de Heiss — de que as condições para o surgimento de antinomias passam pela ocorrência de auto-relação negativa de conceitos ou proposições. Mas esta é, como salienta o próprio Wandschneider, condição mínima e não suficiente para o aparecimento de antinomias (cf. 1995, p. 32).
70. Para uma visão resumida da leitura de Kesselring da dialética hegeliana, cf. 1992.
71. Também autor de recente e recomendável estudo sobre a *Fenomenologia do espírito* (1998). Cf., ainda, sua resenha sobre o método dialético em 1996, pp. 130-170.
72. Também não é meu intuito mapear tais déficits lógicos, mas, antes, realizar uma crítica imanente ao sistema hegeliano, uma objeção que parta de seus próprios pressupostos básicos.
73. A reconstrução da dialética hegeliana proposta por Wandschneider na referida obra (1995) foi criticada por L. B. Puntel (1996). Cf. ainda a resposta de Wandschneider (1996), seguida de nova argumentação crítica de Puntel (1997).
74. Esses três momentos do método constituem a própria estrutura da *Lógica*. Esta obra é composta dos três momentos da Idéia: a Idéia em si (Doutrina do Ser), para si (Doutrina da Essência) e a Idéia como tal, ou seja, em si e para si (Doutrina do Conceito). Devemos compreender esses momentos como níveis diversos de realização do absoluto: percorremos cada um desses três círculos, por sua vez, desde sua elaboração mais simples até sua consumação. Quanto mais adentramos a obra, mais nos aprofundamos na interioridade do espírito

que se pensa a si mesmo, até chegarmos à 'idéia absoluta', o sustentáculo de todas as categorias. No decorrer do percurso, provamos não apenas o lugar a ser ocupado por cada uma das categorias dentro do sistema categorial como um todo, mas também explicitamos e justificamos a lógica dos atos de tematização das categorias (ou seja, da atividade de pensamento). As três dimensões do método atuam em todos os momentos da *Lógica*, mas apenas em algumas instâncias desta elas serão plenificadas: a atividade abstrativa do entendimento na Doutrina do Ser, a atividade negativa da razão na Doutrina da Essência e a atividade positiva da razão (especulação) na Doutrina do Conceito.

75. Isso revela a imensa literatura sobre o assunto, da qual gostaríamos de destacar as seguintes obras: O. D. Brauer (1981, 1982 (especialmente, p. 105ss), 1988, 1994), C. R. V. Cirne Lima (1993), G. Di Giovanni (1973), M. J. Inwood (1983, especialmente p. 299ss), I. Narski (1986) e M. Wolff (1981, 1986), além das obras já citadas no corpo do texto quando do exame das diferentes interpretações da dialética hegeliana (4.2.).
76. Mesmo intérpretes simpáticos à filosofia de Hegel questionam o uso positivo desse conceito. McTaggart, por exemplo, condena o fato de Hegel considerar a contradição como termo capaz de sintetizar identidade e diferença no capítulo da *Lógica* referente às determinações da reflexão (Doutrina da Essência): "Ao dar este nome, contudo, ele [Hegel] parece confundir a categoria com a transição a ela. A contradição exposta é a razão por que devemos passar da oposição para outra categoria, mas esta não pode ser a categoria em si" (1964b, p. 116). A contradição seria, para McTaggart, sinal negativo de que algo permanece insatisfatório na afirmação de determinada categoria, mas jamais poderia ser concebida como algo positivo, e muito menos como uma síntese de determinações opostas.
77. O termo *Mangel* foi utilizado cedo por Hegel, e justamente no sentido exposto acima. Já no escrito *Fé e Saber* (1802/03), encontramos a seguinte passagem: "Mas que o vazio do saber se torna princípio do progresso, isso se dá porque aquele é algo pura e simplesmente insuficiente [*Mangelhaftes*] e, portanto, necessita imediatamente de um outro, tornando-se o ponto de ligação para o outro que é também a

sua condição" (Glaub., p. 399). Cada um dos opostos, tomado em si mesmo, é insuficiente: cada um tem aquilo que falta ao outro, e é, por isso, seu complemento necessário em uma futura síntese.

78. Essa diferenciação entre os três sentidos do termo 'contradição' na dialética hegeliana permite dar uma resposta clara às dúvidas reveladas com grande precisão por M. J. Inwood do seguinte modo: "Como podemos ver, existem, ao fim, duas possíveis idéias alternativas que ele [Hegel] propõe no que diz respeito à contraditoriedade das coisas. A primeira é de que, enquanto nenhuma entidade dada é efetivamente contraditória, ela seria contraditória caso fosse retirada de sua relação com outras coisas, se não interagisse com elas de modo algum ou se não interagisse com elas de um modo específico como era previsto. Essa é a contrapartida da idéia de que uma determinação de pensamento é ou parece contraditória somente se é destacada de todo o sistema conceitual. A segunda é de que qualquer coisa finita dada é efetivamente contraditória, mesmo quando a consideramos em sua relação a outras coisas e, em parte, por causa delas. A contrapartida disso é que conceitos são contraditórios mesmo quando eles encontram seu lugar próprio no sistema. Enquanto a segunda das idéias mencionadas sobre a contraditoriedade das coisas é a única que Hegel realmente mais aprecia, a probabilidade é de que ele realmente acreditava que determinações de pensamento envolvem contradições mesmo quando elas são apropriadamente encaixadas no sistema conceitual da *Lógica*" (1983, p. 301). Ancorados na diferenciação entre insuficiência, insuficiência superada e disrupção, podemos retirar estas aparentes ambigüidades do texto hegeliano: a contradição por insuficiência é sempre bem-vinda, e nunca eliminada, mesmo quando os conceitos são encaixados corretamente no sistema categorial da *Lógica*, já que todo o oposto tem, em si mesmo, insuficiência. O que se supera de modo definitivo é apenas a força potencialmente disruptiva da insuficiência em cada um dos opostos. A possibilidade de disrupção (apenas um dos sentidos da contradição em Hegel) é, com isso, definitivamente eliminada do sistema categorial, a partir do momento em que o círculo absoluto da Idéia se cumpre em última instância.

79. Pensemos no caso concreto do fenômeno da fome: um determinado animal apresenta-se destacado do meio onde vive, em oposição a ele,

mas ao mesmo tempo necessita dele para a própria sobrevivência. A fome — a carência alimentar — é o sintoma que indica a necessidade do indivíduo de superar sua oposição com relação ao meio; a síntese dos opostos (indivíduo e meio) dá-se pela alimentação. Alimentar-se é superar a falta originária que marca todo ser vivo, mas essa superação não significa eliminação da falta: a fome sempre retorna e a vida é o processo de sua constante superação (a síntese constantemente renovada entre indivíduo e meio). A não-superação da insuficiência, por outro lado, leva à morte (disrupção). Cf. E. Luft, 1995b, pp. 777-8.

80. Outro modo de evitar confusões seria simplesmente a recusa do uso do termo 'contradição' no contexto de teorias dialéticas, como o faz, por exemplo, M. J. Adler (1927, p. 158ss). No presente caso, no entanto, realizamos uma interpretação o mais fiel possível aos textos de Hegel, recusando um afastamento demasiado da terminologia empregada pelo autor.

81. Esse tipo de argumentação permite responder ainda por que a contradição pode, sim, ser considerada como síntese de identidade e diferença, sem as conseqüências negativas afirmadas por McTaggart (1964b, p. 116): na síntese, contradição é insuficiência-superada e não disrupção.

82. Segundo Hegel, "(...) a idéia da filosofia é, ela mesma, pressuposto e condição na crítica filosófica (...)" (Krit., p. 171). Como há apenas uma Filosofia que se pode denominar verdadeira (Krit., p. 172), qualquer perspectiva de crítica externa está descartada, pois esta só seria legitimamente realizada sob a pressuposição da presença de ao menos duas filosofias independentes (instância julgada e instância julgadora). Mas justamente esta idéia está descartada pelo pressuposto levantado acima (há uma única Filosofia). Logo, ao menos no contexto do debate filosófico, somente a crítica interna é legítima.

83. Sobre a filosofia hegeliana como crítica à Metafísica tradicional, cf. C. Demmerling (1992).

84. Esta a tese fundamental de Górgias, colhida por Sexto Empírico: "Górgias de Leontinos contava-se entre os que prescreveram o critério da ordem, mas não partiu do mesmo pressuposto que os seguidores de Protágoras. Com efeito, no seu tratado *Sobre o não-ser* ou *Sobre a natureza* defende sucessivamente três pontos capitais: em primeiro

lugar, que nada existe; em segundo, que ainda que exista é incompreensível ao homem e, em terceiro, que mesmo sendo compreensível é, todavia, impossível de se comunicar e explicar a outrem" (Górgias, 1993, p. 30).

85. Deve-se ter em conta que a formação de campos semânticos pode adquirir grande grau de complexidade. Tome-se, por exemplo, o conceito de 'ser-aí'. Ele é o conceito tético do campo abrangente 'ser-aí'-'finitude'-'infinitude', mas o próprio tratamento de 'ser-aí' desdobra-se em um subcampo envolvendo 'ser-aí em geral', 'qualidade' e 'algo' (cf. WL, 5, p. 116ss). Assim também 'infinitude', que é síntese do campo mais abrangente 'ser-aí', 'finitude' e 'infinitude' e tese (enquanto 'infinitude') ou síntese (enquanto 'verdadeira infinitude') no subcampo 'infinitude'-'finitude'-'verdadeira infinitude', que determina o tratamento da 'infinitude afirmativa' (cf. WL, 5, p. 116ss, p. 156ss).

86. "Do meu ponto de vista, a fusão [*conflation*] de intencionalidade e extensionalidade representa não apenas um erro ocasional que ocorre no curso da exposição de Hegel, mas [representa, isso sim] a confusão paralógica em torno da qual a exposição como um todo se move. Como já tivemos oportunidade de mostrar, de fato Hegel regularmente explora ambigüidades nos termos de seu discurso (...). Mas o que poderíamos chamar a qualidade endemicamente paralógica da argumentação de Hegel (...) não deriva desses equívocos conceituais comuns. Essa qualidade endemicamente paralógica não deriva da ocasional fusão de dois sentidos de um mesmo termo, mas antes da contínua fusão de sentido e referência no tratamento hegeliano de literalmente qualquer termo ou 'determinação'. É o colapso dessa distinção que leva Hegel a deslizar sem esforço de afirmações que são muito legítimas enquanto concernentes à determinação de *conceitos* (...) a despropositadas conclusões concernentes à existência determinada de coisas (por exemplo, [à conclusão] de que 'todas as coisas são em si mesmas contraditórias'), dando com isso uma aura de demonstrabilidade a seu idealismo" (J. Rosenthal, 1998, p. 127).

87. Essa relação de pressuposição entre *Lógica* e *Fenomenologia* é explicitamente tematizada também em outros contextos: "mas o próprio conceito da Lógica foi indicado na introdução como o resultado de uma ciência que está situada para além [da *Lógica*], como uma pressuposição [*Voraussetzung*]" (WL, 5, p. 57); "A Lógica tem, portanto, a ciência do espírito fenomênico como sua pressuposição, a qual contém e indica a necessidade e, com isso, a prova da verdade do ponto de vista que é o saber puro, assim como sua mediação" (WL, 5, p. 67ss).

88. *Zusatz* = adendo.

89. Uma das obras de maior relevância sobre o assunto é *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, publicada em 1965 (2ª ed. 1975) por H. F. Fulda. Uma das grandes questões enfrentadas pelos intérpretes da filosofia hegeliana diz respeito à função da *Fenomenologia do espírito* no sistema exposto na *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Se a *Fenomenologia* possui caráter de introdução ao saber absoluto, ou seja, à *Lógica* e ao sistema propriamente dito, como ela pode manter tal característica ao aparecer, na *Enciclopédia*, não como ciência antecessora da *Lógica*, mas como momento da Filosofia do Espírito Subjetivo? Fulda defende o ponto de vista de que o enfrentamento do saber aparente se faz necessário, mesmo no contexto da *Enciclopédia*, para a construção do sistema de Filosofia (1975, p. 12). Mas esse enfrentamento não pode ocorrer na imanência do próprio sistema, pois isso significaria romper o círculo absoluto instaurado pela logicidade da Idéia (o círculo do próprio sistema como um todo, envolvendo Lógica, Filosofia do Real e, novamente, a Lógica). Resta apenas uma saída: a *Fenomenologia* deve ser encarada como uma obra capaz de uma forma de justificação da ciência em algum sentido *externa* ao sistema propriamente dito: "Ele [o saber puro] precisa alienar-se da forma do Conceito e proporcionar a si mesmo uma certificação externa ao sistema [*eine systemexterne Beglaubigung*]" (Fulda, 1975, p. 274). Nesse ponto, no entanto, cabe a clara crítica de L. B. Puntel: como admitir esse elemento de exterioridade sem perturbar a estrutura toda do sistema hegeliano? (cf. 1981, p. 308ss)? Se esse fosse o caso, então o sistema seria *condicionado externamente* pela ciência fenomenológica; logo, o sistema não poderia ser absoluto ou incondicionado. Frente a esse dilema do começo da *Ciência da Lógica*, L. B. Puntel propõe sua própria solução: a tese da co-originariedade entre *Lógica*, *Fenomenologia* e *Psicologia* (cf. 1981, pp. 99, 135ss, 237). Ou seja, existiria uma identidade subjacente a essas diversas obras que marcaria sua origem comum. Também esta tese foi criticada dura-

mente, por exemplo, por W. Jaeschke, que enfatiza o primado da *Lógica* sobre qualquer outra parte do sistema hegeliano (1977, p. 214), e V. Hösle. Se a tese da co-originariedade está assentada sob a simples pressuposição de que *Fenomenologia* e *Psicologia* correspondem de algum modo à *Lógica*, e justamente enquanto tem a Idéia como seu princípio, então simplesmente todas as esferas da Filosofia do Real teriam de ser também co-originárias com a Lógica, o que é de fato uma tese absurda (cf. V. Hösle, 1988, p. 116). A meu ver, as dificuldades surgem nesse ponto justamente pela subestimação da lógica da pressuposição e posição que constitui a circularidade da Idéia. A *Lógica* pode ter pressuposições, e de fato as têm, mas estas têm de, ao fim, resultar postas pela Idéia Absoluta na imanência do saber absoluto. Como isso se dá, mostrarei logo a seguir.

90. A respeito dessa lógica da pressuposição e da posição, cf. sobretudo D. Henrich (1975, p. 95ss, especialmente p. 117ss).

91. Essa lógica da eliminação da contingência está prevista pela dialética das modalidades. Hegel diferencia claramente nesse contexto necessidade relativa e absoluta: o processo de autodeterminação da Idéia, expresso pelo conceito de manifestação, deve ser compreendido como processo *necessário* de modo absoluto. A necessidade apenas relativa se dá enquanto compreendemos a realização do Conceito (ou sua manifestação como Idéia — esta deve ser compreendida como identidade do Conceito e da realidade) como dependente de condições a ele exteriores: sua manifestação ocorre *se* são dadas tais condições, mas estas condições são — porque exteriores — meramente contingentes. A necessidade relativa pressupõe, portanto, contingência, e é incapaz de livrar-se desse condicionamento externo: "essa necessidade é ao mesmo tempo *relativa*. — Ela tem de fato uma *pressuposição* desde a qual começa, ela tem no *contingente* seu *ponto de partida*" (WL, 6, p. 211). É fato que a Idéia também principia pelo contingente e exterior — vimos que a *Lógica* começa a partir da pressuposição de elementos contingentes —, mas ela é capaz de livrar-se radicalmente dessa condição contingente de seu início, porque ela é capaz de pôr absolutamente suas próprias condições: a imediação não é apenas (ao início) *pressuposta* pela Idéia, mas é, ao fim, também *posta* por ela. Justamente nesse sentido, a necessidade da Idéia revela-se como

incondicionada ou absoluta: "A necessidade absoluta é, portanto, a verdade, à qual a efetividade e a possibilidade em geral assim como a necessidade formal e real retorna[m]. (...) — A necessidade pura e simples [absoluta] *é* apenas porque é; ela não tem nem condição nem fundamento. — Mas ela é, do mesmo modo, a pura *essência*; seu *ser* é a reflexão simples em si; ela é *porque* é. Como reflexão, ela tem fundamento e condição, mas tem apenas a si mesma por fundamento e condição" (WL, 6, p. 215).

92. Poderíamos perguntar, então, se com isso a argumentação da *Lógica* não termina por cair inevitavelmente em uma má circularidade: pressupomos 'ser' ao começo para provar a 'idéia' ao final da obra, mas 'ser' só é posto como verdadeiro pressupondo-se a própria 'idéia' como verdadeira. Essa estrutura circular é clara, no entanto, desde o início da *Lógica*: o caminho que percorremos vai do condicionado (o mero começo) ao condicionante (o verdadeiro princípio do sistema, a 'idéia'), sendo o procedimento utilizado *regressivo*. Todavia, como vimos anteriormente, o procedimento regressivo não cai na objeção de má circularidade *desde que não seja utilizada prova direta, mas indireta*. De todo modo, a objeção de circularidade retorna quando percebemos que o ato de posição absoluta do começo — único modo de livrar o sistema categorial do caráter meramente hipotético — tem por resultado a eliminação da dimensão crítica da dialética. Assentada apenas em sua própria positividade, a Idéia Absoluta não pode provar a si mesma sem má circularidade.

93. Também não vemos, portanto, como quer W. Schulz (1963, p. 12), nenhuma ambigüidade na dialética hegeliana da pressuposição e da posição, ou seja, na idéia de que o sistema categorial deva ser pleno e ao mesmo tempo deva sempre novamente reiniciar. O começo sempre renovado espelha apenas o ato constantemente refeito de expor-se à finitude da Idéia, sem que esta jamais se dissolva. A Idéia plenifica-se justamente através desse movimento: ela se expõe à exterioridade mantendo-se infinita. O fato é que todos esses recomeços são, para a Idéia, como o eterno retorno do mesmo, eles não trazem jamais nenhuma novidade para além da reiteração constante da Idéia em sua identidade consigo mesma. Não são, portanto, recomeços como quer Bubner (1995, p. 124), ou seja, não trazem nenhuma renovação para a estrutura do próprio sistema categorial, e jamais o põem em risco.

94. Nesse sentido, somente a Idéia pode revelar-se ao fim como *a* verdade, pois só ela é capaz de se expor à oposição, de se exteriorizar permanecendo integralmente idêntica consigo e plenificar-se como verdadeira infinitude. Verdade não é, para Hegel, adequação entre nossa afirmação acerca do mundo e os fatos eles mesmos, mas coerência intrínseca de um objeto consigo mesmo, ou, de modo mais preciso, da sua existência efetiva com a estrutura ideal que o sustenta. Mas só a Idéia efetiva-se — existe — sem perder em nada sua logicidade imanente. Em carta a Duboc, em 30 de julho de 1822, Hegel afirma: "Um objeto não verdadeiro pode muito bem existir, e podemos ter uma representação correta dele, mas um objeto desse tipo não é aquilo que *deve ser*, ou seja, não está em conformidade com seu conceito (o que também chamamos de algo mau). (...) Desse modo, somente a Idéia em seu mais elevado sentido, Deus, é o verdadeiro Verdadeiro, ou seja, onde o conceito livre não tem mais nenhuma oposição não resolvida em sua objetividade, ou seja, não está mais de nenhum modo preso na finitude" (Briefe, v. II, p. 328).
95. Note-se que o simples fato da disrupção de um ser não determina a contingência *desse acontecimento*: perante a Idéia, e este é um argumento sempre utilizado pelo próprio Hegel, a morte de um ser vivo não é um acidente, mas condição necessária para a realização plena do absoluto. É a fragilidade do ser finito que determina a potência do absoluto, a possibilidade (posta pelo próprio absoluto) de sua manifestação plena. O que determina a contingência *no ser vivo finito* é a possibilidade por igual desse ser permanecer vivo (superar a insuficiência) ou morrer (entrar em disrupção) em um determinado instante do tempo.
96. Seria possível ainda uma outra contra-argumentação em defesa da filosofia hegeliana, incidente não sobre a expansão da crítica à *Lógica* para todo o sistema, mas sobre a própria refutação do método. Segundo afirmei ao início deste estudo, o mais próximo que podemos chegar a uma atitude meramente negativa — ou seja, a uma atitude capaz de dispensar a justificação positiva de pressupostos —, quando da contraposição a um sistema teórico, é no contexto da refutação (crítica interna no sentido forte do termo). Não precisamos justificar as premissas das quais parte nossa *reductio ad absurdum*, já que elas são aceitas pelo adversário: basta simplesmente mostrar as conseqüências contraditórias de seu próprio discurso. Mesmo aqui, contudo,

devemos partir de uma convicção mínima (aceitar um elemento mínimo de positividade): aquela que aceita a validade das regras da Lógica, especificamente o princípio de não-contradição, sem o qual a refutação claramente não seria possível. Não poderia, então, o dialético expor uma última e decisiva prova da incorreção de nossa crítica? Não poderia ele denunciar que justamente a pressuposição da regra básica da Lógica, o princípio de não-contradição, é *exterior* ao sistema hegeliano, enquanto este trabalha com uma nova logicidade que não apenas não pressupõe tal princípio, mas o recusa? Não esteve o próprio Hegel a insistir na superação da Lógica clássica (WL, 5, p. 36ss), não esteve ele a elogiar a contradição enquanto a "(...) raiz de todo movimento e vitalidade (...)" (WL, 6, p. 75)? Mostramos, no entanto, o erro das interpretações que supõem uma eliminação do princípio de não-contradição pela dialética hegeliana. Tais interpretações estão baseadas em uma não-diferenciação entre a contradição dialética — um termo polissêmico e com acepção antes ontológica do que estritamente lógica — e a contradição lógica, e esquecem que a própria dimensão crítica da dialética deve ser compreendida como um modo de redução ao absurdo, inteiramente conforme às regras da Lógica clássica. De todo modo, *se* fosse verdadeira essa contra-argumentação, *se* de fato a *Lógica* hegeliana rompesse com o princípio de não-contradição — o que, enfatizo, não vem a ser o caso —, então não restaria ao oponente senão aceitar a única objeção ainda possível, aquela crítica externa de E. von Hartmann que merece ser novamente citada: "(...) para o dialético, A é justamente o mesmo que B, e, se alguém julga tê-lo agarrado em A, ele há muito já escapou para B, e o oponente ficou a ver navios. Um dialético é assim como um maníaco com perseguição de idéias; conseguirás mais facilmente segurar o óleo com a mão do que agarrá-lo com palavras" (1910, p. 44).
97. Essa identificação pode se dar de modo consciente ou inconsciente: "O povo é uma 'totalidade ética'. Enquanto totalidade ética, não é mais um artefato, o produto artificial de indivíduos esparsos e separados que se reúnem em sociedade por vontade deliberada, mas um fato natural, um produto da história ou, caso se queira, do espírito universal, cujos obscuros e muitas vezes inconscientes executores são os indivíduos" (N. Bobbio, 1991, p. 71). O conceito hegeliano de liberdade deixou sua

influência sobre a obra de Marx e dos marxistas. Para a exposição e crítica da conceituação marxista, cf. L. Kolakowski (1993, p. 473ss).

98. "E também para Hegel, assim como para Rousseau, a liberdade *verdadeira* não é o arbítrio, isto é, a liberdade do estado de natureza ou aquela ligada aos direitos de liberdade, que são um prolongamento, ou melhor, um resíduo da sociedade natural na sociedade política (...). Enquanto membro de um Estado — e a participação do indivíduo no Estado é, ao mesmo tempo, uma necessidade e um dever —, o indivíduo perde a própria liberdade natural, que é somente aparente, para adquirir uma 'liberdade substancial', que é a liberdade no todo. (...) Mas, sem dúvida, o Estado pode ser considerado como a 'realidade da liberdade concreta', porque a liberdade que Hegel tem em mente é a liberdade como 'obediência à lei' (lei, naturalmente, enquanto expressão do Estado considerado como 'o racional em si e para si'), isto é, a liberdade como autonomia" (N. Bobbio, 1991, pp. 50-1). Para outras leituras do conceito de liberdade em Hegel, cf. L. Bicca (1992), M. F. de Aquino (1997) e D. Rosenfield (1983).

99. Seria de perguntar que instâncias são, exatamente, essas. Como já foi dito, a construção da constituição e dos Estados é, para Hegel, uma dessas instâncias, o produto da ação do próprio espírito absoluto em seu desenvolvimento histórico e, portanto, manifestação da própria Idéia em seu desenvolvimento necessário. O caráter arbitrário da delimitação desses âmbitos de necessidade absoluta, nos quais Conceito e realidade tornam-se coincidentes, não fornece elementos para uma resposta aos críticos de Hegel, mas torna por definição ambígua e em grande medida arbitrária a própria teoria política hegeliana. Sobre esse ponto, cf. sobretudo o dicionário de M. J. Inwood (1997), onde o verbete sobre necessidade, possibilidade e contingência afirma: "A Lógica de Hegel subentende que a contingência, tal como outras categorias, deve ser exemplificada no mundo. Mas não fornece uma explicação satisfatória de (a) onde a linha divisória deve ser traçada entre o contingente e o não-contingente; (b) por que será traçada nesse ponto e não em algum outro; ou (c) como a existência de puras contingências é compatível com outras características do seu pensamento, por exemplo, seu extremo teísmo e sua negação da existência de qualquer distinta e informe MATÉRIA ou CONTEÚDO" (p. 236). De todo modo, para K. Düsing, "necessários são, então, na História aqueles acontecimentos e na História da Filosofia aqueles princípios e sua ordem que são constitutivos para o retornar a si mesmo próprio do espírito do mundo ou do espírito absoluto (...)" (1983, p. 30).

100. A plenificação do círculo da Idéia teria de acarretar, em conseqüência da eliminação de todo fator contingencial, também o desaparecimento de toda marca de irreversibilidade que caracteriza os acontecimentos marcados pelo tempo. A eliminação da contingência teria de trazer consigo a eliminação do tempo, ou melhor, sua absolutização como eternidade: "(...) a *Vollständigkeit* do Saber absoluto não se cumpre sem acarretar, no mesmo lance, a desaparição da condição temporal pressuposta" (P. E. Arantes, 1981, p. 289).

101. Descompasso que, embora deixe explícito o referido déficit estrutural do sistema, ao menos livra Hegel da acusação de panlogismo. G. R. G. Mure já havia salientado, em outro contexto, que a acusação de panlogismo a Hegel — ou seja, a redução de toda *realidade* ao pensamento, erradamente inferida da famosa proposição hegeliana "todo *efetivo* (*wirklich*) é racional" — é inaceitável (cf. 1988, p. 120). Como mostrei anteriormente, é justamente o descompasso que há entre a *Lógica* e a Filosofia do Real, enquanto somente na primeira a Idéia se plenifica de modo absoluto em todas as instâncias, o que permite uma resposta negativa à acusação de panlogismo ou, o que é o mesmo, de necessitarismo último. Agora, como veremos logo a seguir, esse descompasso marca um déficit estrutural em todo o sistema hegeliano.

102. C. R. V. Cirne Lima propõe, a partir do reconhecimento dos impasses do sistema hegeliano, um novo projeto de sistema dialético (cf. seu *Dialética para principiantes* (1996)). A sua concepção funda-se na defesa de uma estrutura em dever-ser do princípio do sistema, tornando-o um sistema aberto. Para a crítica ao modo de fundamentação dos princípios em seu sistema do dever-ser, cf. E. Luft, 1997. Em artigo recente, Cirne Lima apresenta uma retratação, na qual afirma que a tentativa de fundamentação última dos princípios — ou melhor, do princípio da coerência — de seu sistema de fato não foi bem-sucedida: "Caí, há alguns anos, na tentação de construir um argumento transcendental estrito, isto é, rigorosamente lógico, absolutamente necessário, definitivo, infalível. (...) tentei — inspirado e seduzido

pelas idéias de K. O. Apel e de V. Hösle — reconstruir o argumento transcendental da forma mais dura possível (...). Confesso, hoje, que não consegui construir um argumento transcendental que permitisse fazer a fundamentação meramente lógica do sistema" (1998, p. 800). Seria de perguntar, então, quais as conseqüências desse fracasso para a estrutura mesma do sistema: a Ontologia, enquanto teoria dos princípios, pode ainda preceder a pesquisa empírica realizada pelas ciências, ou a Ontologia ela mesma passa a ser considerada uma Teoria Geral da Realidade empiricamente fundada? Se este é o caso, de que tipo seria essa teoria geral: seria ainda uma teoria acerca dos princípios do pensamento e da linguagem, com a pretensão de abarcar, aí, também os princípios do ser? Por fim, se não há a possibilidade de fundamentação última dos princípios do sistema, diante de tudo o que conhecemos acerca da racionalidade humana, então, como podemos falar ainda em 'absoluto'? Qual o sentido de tal conceito?

103. Desse autor, cf. ainda *Dialektik als Topik* (1990).

104. G. Jarczyk e P.-J. Labarrière propõem uma leitura do sistema hegeliano como sistema aberto muito próxima às tentativas de Bubner. Segundo esses autores, o Conceito "(...) não é totalidade acabada e fechada, mas é o poder, e um poder muito pobre, de viver ao ritmo daquilo que é, ao ritmo imanente das coisas; é o poder de viver ao nível da exterioridade da natureza e da história, ao nível da contingência, recapitulando o sentido que as anima (...)" (1986, pp. 77-8). A logicidade do Conceito desenvolver-se-ia, portanto, sempre sob a pressuposição de uma exterioridade ineliminável. Pergunta-se, então, onde ainda poderíamos encontrar o caráter incondicionado (ou absoluto) do Conceito, tão enfaticamente defendido por Hegel. Dos mesmos autores, cf. tb. 1996, especialmente a introdução.

105. C. Taylor propõe uma compreensão dupla do processo dialético: ora — como no caso da *Lógica* — tratar-se-ia de uma dialética *rigorosa*, ora — como no caso do desenvolvimento histórico — de uma dialética apenas *interpretativa* (1975, p. 218). Mas o próprio Taylor reconhece que esse não era o ponto de vista de Hegel: "E Hegel jamais concordaria com a idéia de que qualquer parte de seu sistema estivesse baseada em interpretações plausíveis e não em argumentos rigorosos, já que isso significaria abandonar a concepção de *espírito* como racionalidade total" (1975, pp. 218-9).

106. E isso já é o bastante para Hegel supor que cada Estado possui a constituição a ele adequada, prescrita pelo espírito universal, que, em seu processo de desenvolvimento, realiza níveis cada vez mais aprimorados de racionalidade: "Nesta obra do espírito do mundo, os estados, povos e indivíduos surgem em seu *princípio determinado particular* que tem sua interpretação e efetividade em sua *constituição* e na *extensão* de sua *situação*, da qual eles são conscientes, e, ao mesmo tempo, em cujo interesse aprofundam-se como instrumentos inconscientes e membros daquela obra interna, na qual estas figuras desaparecem, mas [onde] o espírito prepara e elabora em e para si a passagem para seu próximo nível superior"(GPR, p. 505).

107. M. L. Müller defende não a dualidade entre Conceito e realidade, mas aquela existente entre duas substâncias que reciprocamente se reconhecem, mantendo entre si a necessária distância para a preservação da liberdade mútua. É essa distância e relativa autonomia que garantiria um espaço de contingência, sem o qual o reconhecimento mútuo não seria possível, já que "(...) a redução da contingência à necessidade, e da sua diferença à identidade, bloqueia o reconhecimento (...)" (1993, p. 133). O autor realiza sua interpretação a partir de uma investigação detalhada da dialética das modalidades. Müller vê uma ambivalência na concepção hegeliana de ação recíproca ao fim da teoria das modalidades: "(...) ele [o fundamento da ação recíproca entre as substâncias] é ora concebido, predominantemente, na perspectiva identitária do duplo movimento interno de cisão e reflexão da substância absoluta (perspectiva privilegiada no final da Lógica da Essência, tanto na Grande Lógica como na Enciclopédia (§§ 157-158), ora na perspectiva dialógica e horizontal da constituição recíproca positiva das duas substâncias enquanto auto-relações (perspectiva mais visível na *Introdução à Lógica do Conceito*)" (1993, p. 121). Do meu ponto de vista, todavia, não há propriamente uma ambivalência na teoria hegeliana: o nível em que se coloca a ação recíproca entre duas substâncias apenas não é o ápice da *Lógica* e, portanto, aqui não somos ainda capazes de solucionar em instância última as contradições desvendadas na dialética das modalidades. A ação recíproca ainda não espelha o círculo estrito do Conceito: daí por que ainda nos movimentamos, neste ponto, no âmbito da Dou-

trina da Essência. Isso só ocorrerá quando, para além dessa dualidade, for concebida a relação de uma única substância para consigo mesma em uma atividade autoponente absoluta, o que ocorre propriamente na Doutrina do Conceito. Nesse ponto se dá "(...) a absoluta identidade das duas substâncias postas" (WL, 6, p. 248), e aquilo que era outrora duas substâncias torna-se apenas uma substância absoluta. A substância é, assim, plenificada e revela-se, para além da dualidade ínsita na esfera da mera substancialidade, a estrutura circular que a identifica com a própria subjetividade, ou seja, a substância surge como Conceito. E, enquanto Conceito, a substância única é capaz de pôr absolutamente suas próprias condições, eliminar os elementos contingentes pressupostos no começo de sua atividade e tornar-se incondicionada, manifestando-se livremente, ou seja, de modo absolutamente necessário, já que liberdade, para Hegel, é a "(...) verdade da necessidade"(WL, 6, p. 249). A concepção de uma alteridade efetiva é, em conseqüência, banida da estrutura mesma da Idéia: "(...) a diferença entre momento e alteridade em última instância desapareceu no sistema hegeliano assim como no espinosismo" (W. Cramer, 1976, p. 21). Para este autor, momento e alteridade, ambos, "(...) são por meio do absoluto. Mas não apenas o momento é por meio do absoluto, senão que também o absoluto é por meio do momento. Pelo contrário, apenas a alteridade é por meio do absoluto, mas não o absoluto por meio da alteridade. O conceito de alteridade é o venerável conceito do contingente" (id., p. 21). Sendo assim, com a eliminação da diferença entre momento e alteridade, o sistema hegeliano termina por banir de seu interior a contingência. Mas, como foi dito, do nosso ponto de vista isso só ocorre naquelas instâncias em que a Idéia se realiza sem lapsos.

108. Não posso analisar aqui todos os tipos de propostas de correção do sistema hegeliano. Uma delas consta da instauração de uma alteridade efetiva à Idéia Absoluta, como propõe M. F. de Aquino: "Tanto na Ciência da Lógica, quanto na Filosofia do espírito subjetivo, há subjacente uma concepção precisa do espírito como autoprodutor. (...) Ora bem, a concepção hegeliana do espírito necessita da contribuição de uma certa correção. Com efeito, se é verdade que o espírito finito está junto de si no outro, de tal maneira que, através do outro, o espírito se relaciona consigo, também é verdade que o outro permanece irredutível ao ato mesmo da relação consigo do espírito. Em última análise, sem alteridade não há identidade consigo" (1989, p. 281). Aquino reconhece, portanto, que sua leitura é uma *proposta de correção* do sistema hegeliano. T. Weber destaca a existência de ambigüidades no texto hegeliano e procura enfatizar a diferença entre estado histórico e estado ideal como resposta aos dilemas daquele sistema de Filosofia: "O universal só é enquanto se concretiza no particular. Um momento não é sem o outro. Por essa razão, a história não pára. Qualquer concretização histórica do Estado absoluto será sempre contingente, ou seja, o Estado pensado só existe empiricamente como contingente. Sua realização plena ainda não se deu de forma empírica. O processo histórico é, exatamente, a tentativa de realização cada vez mais completa do Estado pensado, racional. É, aliás, o que ocorre com o Estado prussiano. Ele é uma realização histórica; uma concretização do Estado pensado, mas não o é de forma plena e definitiva (...). Assim considerado, o Estado prussiano é uma das alternativas de concretização, ao lado de outras possíveis. A síntese, que concilia necessidade e contingência em perfeito equilíbrio, evita a absolutização de uma concretização particular como a única possível. Hegel demonstrou sua preferência pelo Estado prussiano, certamente por se tratar de um dos Estados mais bem organizados, no fim de sua vida. É, portanto, o Estado que mais se efetivou. Mas é um 'existente', ainda não efetivado plenamente" (1993, p. 235). Segundo o autor, sua proposta apresenta-se como uma leitura possível do próprio texto hegeliano. Do meu ponto de vista, a radicalização de uma leitura desse tipo terminaria, no entanto, por desembocar em uma nova proposta de sistema, já que tal dualidade só poderia ser perpetuada no âmbito da Filosofia do Real — caso não quiséssemos pagar o preço de uma separação radical entre *Lógica* e Filosofia do Real, provocando mesmo sua incompatibilização mútua — a partir da alteração da estrutura lógica da própria Idéia Absoluta e, com isso, da estrutura do sistema hegeliano como um todo.